

د. محمد بن بسيس بن مقبول السفياني

الأسس المنهجية لنقد الأديان

دراسة في سؤال المنهج ونظرية البحث

المجلد الثاني

د. محمد بن بسيس بن مقبول السفياني

الأسس المنهجية لنقد الأديان

دراسة في سؤال المنهج ونظرية البحث

لا تـزال المعرفة المادية المعاصرة تحمل في أثنائها قِيَم الحياد المزعوم، وغلواء الغطرسة والاستعلاء، مما أوقع الباحثين في خطئين:

أحدهما: أنَّ المنهج التجريبي لا يتعامل إلَّا مع المحسوسات مما يستلزم إهمال الأديان؛ لأنَّها ليست من موضوعه، وإنَّما يتناول بحثها من الجوانب المحسوسة فيها كالوثائق المكتوبة ونوع الورق والحبر و المعابد المشيَّدة وما عليها من رسومات و زخرفات.

والثاني: أنَّ هذا المنهج لما تربَّى في أحضان العلمانية الدهرانيَّة أضاف إلى ماديَّته التعامل مع الأديان تعاملًا واحدًا؛ إذ العلمانية تدَّعي أنَّها تقفُ من الأديان على مسافة واحدة، فلا تفضِّل دينًا على دين، وإنَّما تتعامل مع الشرك معاملتها مع التوحيد، ومع الأديان الباطلة معاملة الإسلام الحق، وبسبب ذلك اختلطت الحقائق وتحيَّرت الفهوم، فوقف الناقد البصير أمام صحراء لا ماء فيها إلَّا وَهَج السراب، وعاد المنهج العلمي ماردًا جبَّارًا يُغير على عقل الإنسان وشعوره فينتزع منه الحق والفضيلة كما ينتزع السفُّود إذا وُضع في الصوف المنفوش، وبات من الواضح أن كبرياء الإسلام في مأزق، وأنَّ تلك الدراسات المتلفِّعة بوشاح الحياد البارد، وأردية الرزانة الأكاديمية؛ إنَّما تُخفي في باطنها دسائس العلمانية، وحزازات التعصُّبات الدينية الباطلة، فاحتيج إلى إبراز المنهج النقدي الصحيح الذي يصلح أن يكون الدين موضوعًا له، فيقف من الأديان موقفًا معياريًّا نقديًّا، لا يكتفي بمجرد التوصيف والمقارنة بل يعزلها في أصولها و فروعها إلى حقٍّ وباطلٍ، مع احتفاظه بصدقه وعدله و موضوعيته.

ومن هنا جاءت هذه الدراسة العلمية لبناء الأسس المنهجية لنقد الآراء و الديانات.



المملكة العربية السعودية - ص.ب ١٨٧١٨ جدة ٢١٤٢٥
هاتف: ٦٢٨٨٦٨٥ ١٢ (٩٦٦+) فاكس: ٢٧١٨٢٣٠ ١٢ (٩٦٦+)
www.taseel.com - info@taseel.com

الأُسس المنهجية لنقد الأديان

دراسة في سؤال المنهج ونظرية البحث

الأُسس المنهجية لنقد الأديان

دراسة في سؤال المنهج ونظرية البحث

د. محمد بن بسيس بن مقبول السفياني

مركز التأصيل للدراسات والبحوث

الطبعة الأولى

١٤٣٧هـ/٢٠١٦م

تصميم الغلاف: مركز التأصيل

الحجم: ١٧ × ٢٤ سم

التجليد: كرتوناج

مركز التأصيل للدراسات والبحوث

المملكة العربية السعودية، جدة، طريق الحرمين (الخط السريع)، بجوار جسر التحلية.

هاتف: ٦٢٨٨٦٨٥ ٠١٢ ٩٦٦ + ناسوخ: ٢٧١٨٢٣٠ ٠١٢ ٩٦٦ +

ص ب: ١٨٧١٨ جدة ٢١٤٢٥ المملكة العربية السعودية

الموقع الإلكتروني: www.taseel.com

بريد إلكتروني: info@taseel.com

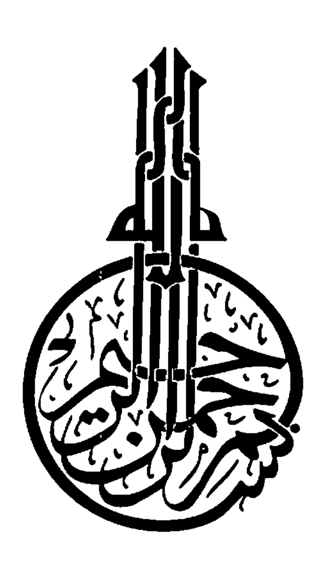
الأُسس المنهجية لنقد الأديان

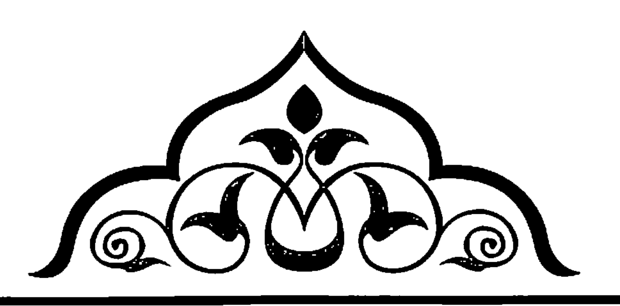
دراسة في سؤال المنهج ونظرية البحث

د. محمد بن بسيس بن مقبول السفياني

الجزء الثاني

مركز التأصيل للدراسات والبحوث





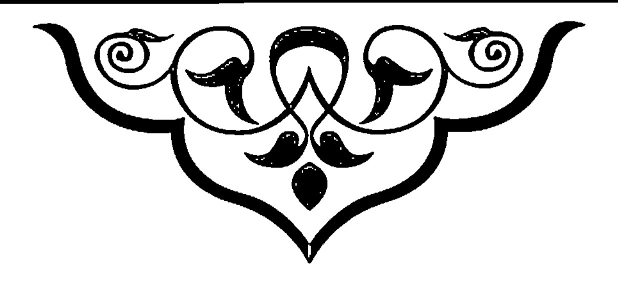
الباب الثاني

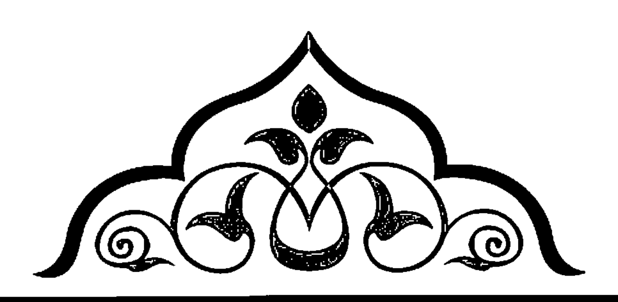
النقد التاريخي

الفصل الأول: النص الديني ومنهج نقده

الفصل الثاني: النقد الخارجي

الفصل الثالث: النقد الداخلي



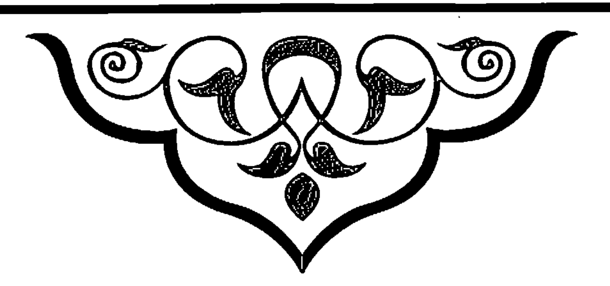


الفصل الأول

النص الديني ومنهج نقده

المبحث الأول: النص الديني: معناه، أنواعه، منهج نقده

المبحث الثاني: منهج النقد التاريخي



المبحث الأول:

النص الديني: معناه، أنواعه، منهج نقده

تمهيد:

مصطلح النص الديني مصطلح تباينت معانيه في الأديان وبين الدارسين فضيقه بعضهم حتى قصره على ما ثبت أن الله سبحانه وتعالى تلفظ به على وجه اليقين ووسعه آخرون حتى شملوا به النصوص الإلهية وما قام عليها من شروحات وبلغ به بعضهم إلى أن أدخل كلام المتدينين الذي يكتبونه عن تصوراتهم الدينية ضمن مفهوم النص الديني أو الخطاب الديني!

ومن هنا يمكن العزل بين ثلاثة معاني في استعمال الناس، هي:

أولًا: النص الذي تم الجزم بأنه من مصدر إلهي.

ثانيًا: الشروح التي قامت على تلك النصوص والتي يجزم كثير من قائليها أنها ليست من كلام الله سبحانه لكنهم يرونها تعبر عن مراده سبحانه وتعالى كالتلمود عند اليهود وغيره، وقد تكون عند اتباع دين معين في مستوى النص الإلهي من حيث القدسية والتأسيس للمقولات الدينية كالتلمود عند الفريسيين من اليهود مثلًا.

ثالثًا: الخطاب الديني الذي يتناقله أتباع دين معين إما بشكل مكتوب أو شفهي ويعتبر الصدى الناتج عن القسمين السابقين إما نتيجة منسجمة معها وإما ردة فعل لها. ومن خلال العزل السابق يظهر أن ما يهم ناقد الأديان هما القسمان الأولان بسبب أنهما هما الأساس الذي يؤسس في كل الأديان

للمقولات الدينية والمفهومات العقدية والسلوكيات العبادية والأخلاقية، وأما القسم الثالث فلا يحتاجه ناقد الأديان أصالةً إلا أنه غير متروك بالكلية بسبب أنه ربما أسهم في تحديد معنى ديني اشتبه على باحث الأديان فربما أطلقت مصطلحات دينية تم النزاع عليها وحينها فيستعان بالخطاب السائد أيام إطلاقها كي يتم تحديد المصطلحات على وجه الدقة.

ومن خلال هذا التمهيد ستتم دراسة الوحي وتعريفه وأقسامه باعتباره هو المحقق للنوع الأول ولما كان لا ينطبق على وجه اليقين إلا على القرآن الكريم فستتم الإشارة إلى خصوصية القرآن الكريم في هذا، كما ستتم الإشارة إلى مفهوم النوع الثاني إذ هو المرجع الذي يؤسس عليه غالب أهل الديانات عقائدهم مع عدم الجزم بأنه من مصدر الأنبياء مع ما عمل في كل ذلك من الضياع والتحريف والتبديل والخطأ ولما كانت هذه النصوص الثابت منها وغير الثابت تتطلب الدراسة والتمحيص فسيتم بيان المنهج النقدي الصحيح للتعامل معها وهو ما سيأتي في تضاعيف هذا الفصل إن شاء الله.

المطلب الأول: الوحي والقرآن الكريم

أولًا: تعريفه:

يدور المعنى اللغوي للوحي على ثلاثة معاني هي: الإعلام والسرعة والخفاء. فهو من (وحيتُ إليه بالكلام أُحي به وأُوحيته إليه وهو: أن تكلمه بكلام تخفيه من غيره)[1]. وقال في الصحاح: (الوحي على فعيل: السريع ويقال: الوحي الوحي يعني البدار البدار)[2] ومن هنا كان الاسم اللغوي

(١) لسان العرب لابن منظور ١٥/ ٣٧٩ ـ ٣٨٠.

(٢) الصحاح للجوهري ٦/ ٢٥١٦.

كاشف من خصائص الوحي إذ هو إعلام خفي يختص به النبي دون سائر الناس على وجه سريع.

وأما في الاصطلاح فلا تختلف الأديان الكبرى في طبيعته وإنما تختلف في بعض متعلقاته أو بعض أقسامه ومن أجمع التعريفات له في الإسلام ما نقل عن الإمام الزهري عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَآءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ [الشورى: ٥١] حيث قال: (ترى هذه الآية تعم من أوحى الله إليه من البشر كلهم، والكلام كلام الله الذي كلم به موسى (عليه السلام) من وراء حجاب، والوحي ما يوحي الله إلى النبي من أنبياءه فيثبت الله ما أراد من الوحي في قلب النبي فيتكلم به النبي فيكتبه فهو كلام الله ووحيه.

ومنه ما يكون بين الله ورسله لا يكلم به أحدٌ من الأنبياء أحدًا من الناس ولكنه يكون سر غيب بين الله ورسله.

ومنه ما يتكلم به الأنبياء ولا يكتمونه أحدًا ولا يؤمرون بكتمانه ولكنهم يحدثون به الناس حديثًا ويبينون لهم أن الله عز وجل أمرهم أن يبينوه للناس ويبلغوهم إياه.

ومن الوحي ما يرسل الله من يشاء من ملائكته فيوحيه وحيًا في قلوب من يشاء من أنبيائه ورسله)[١].

فشمل هذا التوصيف أقسام الوحي المعتبرة والطرق التي يتم إعلام النبي بها فالذي يؤمر النبي بكتابته هو القرآن وأما الوحي الذي لا يكون لفظه من الله فهو الأحاديث والإشارة إلى الإلهام والألقاء في القلب.

(١) الاستذكار لابن عبد البر تحقيق: عبد المعطي قلعجي ٨/ ٦٦.

وأما في النصرانية فإن الوحي هو: (إبلاغ الحق الإلهي للبشر بواسطة بشر وهو عمل روح الله أو بعبارة أدق: عمل الروح القدس)[(١)].

ويفترق مفهوم الوحي في الإسلام عن مفهومه عند النصارى بفروق أهمها ما يلي:

أولًا: أن الوحي في المفهوم الإسلامي يشمل ما جاء بلفظه ومعناه وما جاء بمعناه فقط فمن الأول القرآن الكريم ومن الثاني الأحاديث النبوية والإلهام، بينما يعمل المفهوم النصراني على قصر الوحي على مجرد ما جاء بمعناه حيث جاء في القاموس: (فالروح القدس يعمل في أفكار أشخاص مختارين وفي قلوبهم ويجعلهم أداة للوحي الإلهي)[(٢)] وجاء في رسالة بطرس الثانية: (بل تكلم أناس الله القديسون مسوقين من الروح القدس)[(٣)] أي أن المفهوم الكنسي للوحي ينزل به إلى أدنى أنواعه في الإسلام من حيث هذا الفارق.

ثانيًا: إن الوحي في الإسلام مختص بالأنبياء بينما يناله في التصور الكنسي كثير من غير الأنبياء ولا يرد على هذا الفارق إن الإلهام في المفهوم الإسلامي لا يختص بالأنبياء إذ قد يناله غيرهم من الصالحين إذ المقصود أن الوحي الذي يترتب عليه إنزال المعتقدات والتشريعات الملزمة لا يمكن أن يكون بغير طريق الأنبياء إذ أن الإلهام وإن وقع لغيرهم ـ في الإسلام ـ فإنما هو في أمور تخصهم لا تنهض أن تكون تشريعًا يلزمون به غيرهم[(٤)].

ومع تحقيق هذه الفروق بين أكبر الأديان السماوية إلا أن القدر المشترك

(١) قاموس الكتاب المقدس ص١٠٢٠.
(٢) المصدر السابق ص ١٠٢٠.
(٣) رسالة بطرس الثانية ١: ٢١.
(٤) انظر: مصادر النصرانية لعبدالرزاق الأرو ١/ ١١٢.

من المفهوم لا يؤثر على صورة المسألة حيث إن المقصود أن ظاهرة الوحي ظاهرة أصيلة في الأديان هي الأساس الوحيد لمفهوم النص الديني الذي هو موضوع النقد في هذا الباب.

وغني عن البيان أن اختلاف التعريفات راجع في أكثره إلى مشكلات عقدية ومواقف كلامية دفعت بهذه التعريفات نحو الاقتصار على بعض أنواع الوحي دون بعض فإن المعطلة الذين لا يرون إثبات الصفات لابد أن يؤثر موقفهم من إنكار الصفات على تصورهم عن مفهوم الوحي وذلك باستبعاد الصورة الأكمل وهي أن من الوحي كلام لفظه ومعناه من الله ويكون بحرف وصوت.

ولإيضاح المشكل لابد من بيان جملة أُمور أهمها الوحي الذي هو كلام مسموع والإلهام ووقوع الإلهام لغير الأنبياء والتفريق بين الكلام الإلهي والكلام البشري وصلة كل هذا بالنقد التاريخي الذي يحتاجه ناقد الأديان حيث يكون النص الديني موضوعًا لنقده المنهجي وهذا في المطالب التالية:

ثانيًا: الوحي بحرف وصوت:

وفي هذه الصورة يكون الكلام صفة لله سبحانه وتعالى وحينها فإنه يتكلم إلى أنبيائه أما بواسطة ملك يسمع كلام الله ثم يبلغه إلى النبي وإما أن يكون بغير واسطة حيث يسمع النبي كلام الله سبحانه وتعالى مباشرة وقد وقع هذا لموسى عليه السلام كما وقع ـ أيضًا ـ للنبي محمد ﷺ ليلة الإسراء وفي كلا الحالين كان كلامًا مباشرًا دون رؤية بصرية.

قال تعالى في حق موسى عليه السلام: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء: ١٦٤] بعد أن قال تعالى في أول الآية: ﴿إِنَّآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ كَمَآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰ نُوحٖ

﴿وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعۡدِهِۦۚ﴾ إذ أن في الآية تخصيص لنوعٍ من الوحي هو التكليم المباشر المؤكد إذ هو أرفع أنواع الوحي وأشرفه.

وجاء في حديث الإسراء أن النبي ﷺ حين عرج به إلى ربه سبحانه وتعالى وأدناه حتى كان قاب قوسين أو أدنى وفرضت عليه الصلوات خمسين صلاة وما زال يراجع ربه في تخفيفها حتى فرضت خمس صلوات فلما رجع (نادى منادٍ: قد أمضيتُ فريضتي وخففتُ عن عبادي)[1].

وقد اشترك موسى ومحمد عليهما السلام في التكليم المباشر وامتاز محمد عليه السلام بأن هذا تم له في السماء الأمر الذي يقتضي علو المكانة كما أن موسى عليه السلام مجمع على عدم رؤيته لربه بينما اختلف في محمد عليه السلام هل رأى ربه ليلة الإسراء أم لا؟ فعلى القول بتصحيح الرؤية فتكون منقبة أخرى غير الرفعة وعلو المكان إلا أن هذه المسألة العقدية لا تؤثر على صورة المسألة ولا أثر لها في بيان هذا الضرب من الوحي إلا من حيث إنه لا يتحقق لكل نبي! وكما أن هذا الضرب ربما جاء بشكل مباشر فربما كان بواسطة الملك الموكل بهذا وهذا ما اشترك فيه سائر الأنبياء عليهم السلام، وسواء كان مباشرة أو بواسطة إلا أن هذا الضرب لابد أن يكون كلامًا مسموعًا بحرف وصوت وإلا لم يكن الله متكلمًا حقيقة إذ لا مفهوم للكلام في حال الإطلاق إلا ما كان بصوت مسموع ومن أنكر الصوت لزمه قصر الوحي على ما هو من جنس الإلهام مما يقتضي إنكار هذا القسم وقد وردت النصوص بإضافة الصوت لله سبحانه وتعالى ومنها:

١ ـ حديث أبي سعيد الخدري حيث قال: قال النبي ﷺ: (يقول الله:

(١) البخاري باب: المعراج، رقم (٣٨٨٧).

يا آدم فيقول: لبيك وسعديك. فينادي بصوت: إن الله يأمرك أن تخرج من ذريتك بعثًا إلى النار)[١] فتم التصريح بإضافة الصوت لله سبحانه.

٢ ـ جاء عن عبد الله بن أنيس أنه قال: سمعت النبي ﷺ يقول: (يحشر الله العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب: أنا الملك أنا الديان)[٢].

٣ ـ كما أن إثبات الصوت لله سبحانه ثابت من النصوص التي أثبتت النداء منه سبحانه إذ لا يكون إلا بصوت وقد جاء هذا صريحًا في القرآن الكريم كما قال تعالى: ﴿وَنَٰدَيۡنَٰهُ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ ٱلۡأَيۡمَنِ وَقَرَّبۡنَٰهُ نَجِيّٗا﴾[مريم: ٥٢]، وقال تعالى: ﴿وَإِذۡ نَادَىٰ رَبُّكَ مُوسَىٰٓ أَنِ ٱئۡتِ ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الشعراء: ١٠]، وقوله تعالى: ﴿وَيَوۡمَ يُنَادِيهِمۡ فَيَقُولُ أَيۡنَ شُرَكَآءِيَ ٱلَّذِينَ كُنتُمۡ تَزۡعُمُونَ﴾ [القصص: ٦٢] إلى غيرها من الآيات ويؤكده أن النداء في اللغة هو الصوت[٣] ولهذا قال السجزي: (والنداء عند العرب صوت لا غير ولم يرد عن الله ولا عن رسوله ـ عليه السلام ـ أنه من الله غير صوت)[٤].

وقد اتفق أهل السنة على إثبات الكلام المسموع من الله تعالى ولم يخالف في ذلك إلا المعطلة الذين نفروا من إثبات الصفات بما فيها صفة الكلام فحملهم هذا على إنكار الحرف والصوت مما أثر على مفهوم الوحي عندهم.

---

(١) البخاري باب: قول الله تعالى: (ولا تنفع الشفاعة عنده) رقم (٧٤٨٣).

(٢) رواه البخاري معلقًا ـ كتاب التوحيد ـ باب قوله تعالى: (ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له). ووصله ابن حجر في تغليق التعليق ٥/ ٣٥٣ ـ ٣٥٧.

(٣) انظر: لسان العرب لابن منظور ١٥/ ٣١٥.

(٤) الرد على من أنكر الحرف والصوت للسجزي ص ١٦٦ ـ ١٦٧.

قال عبد الله بن الإمام أحمد: سألت أبي ـ رحمه الله ـ عن قوم يقولون: لما كلم الله عز وجل موسى لم يتكلم بصوت: فقال أبي: (بلى إن ربك عز وجل تكلم بصوت، هذه الأحاديث نرويها كما جاءت)[١].

لكن المعطلة يخالفون في إثبات صفة الكلام لله ـ سبحانه ـ فلا يمكن عندهم أن يتكلم الله بصوت مما أثر على مفهوم الوحي عندهم واستلزم اضطرابهم في كيفية إيحاء الله إلى جبريل بالقرآن إذ لم يكن بصوت مسموع.

والذي حملهم على التعطيل أنهم راموا التفريق بين الخالق والمخلوق فجعلوا صفة القِدم أخص صفات الخالق، والحدوث أخص صفات المخلوق والكلام ـ كسائر الصفات الاختيارية ـ فيه معنى الحدوث والتجدد مما يعني أن إثباته مصادم لتصورهم عن الخالق فمن هنا جاء نفي الصفات بما فيها الكلام.

لكنهم كسائر المسلمين يعلمون أن القرآن الكريم كلام الله مما يعني أن نفيهم للكلام كصفة متجددة تقوم بالرب ـ سبحانه ـ مع اعتقادهم أن القرآن كلام الله أوقعهم في إشكال عقدي اختلفوا في حله على ما يلي:

فأقر المعتزلة بأن الكلام لا يسمى كلامًا حتى يكون بصوت ولما كان هذا ممتنعًا على الله ـ في مذهبهم ـ جعلوا القرآن فعلًا من أفعاله لا صفة قائمة بذاته العلية وإنما هو كسائر الأفعال المخلوقة يقول القاضي عبد الجبار[٢]:

---

(١) السنة لعبدالله بن الإمام أحمد ١/ ٢٨٠.

(٢) هو القاضي: عبد الجبار بن أحمد بن عبدالجبار المتكلم المعتزلي من فقهاء الشافعية صاحب التصانيف في الرأي الممقوت توفي عام (٤١٥هـ). انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ١٧/ ٢٤٤ ـ ٢٤٥.

(مذهبنا في ذلك هو أن القرآن كلام الله تعالى ووحيه وهو مخلوق محدث)[١] ثم بيّن إن إحداثه راجع لكونه فعل مخلوق لله لا صفة، فقال: (إن القرآن فعل من أفعال الله)[٢].

بينما ذهب الأشاعرة إلى المخالفة في مفهوم الكلام فحصروه في مجرد المعاني دون الألفاظ وهذا حتى يسلم لهم المنع من إضافة الصوت لله سبحانه قال الباجوري[٣]: (مذهب أهل السنة أن القرآن الكريم ـ بمعنى الكلام النفسي ـ ليس بمخلوق وأما القرآن ـ بمعنى اللفظ الذي نقرؤه ـ فهو مخلوق. لكنه يمتنع أن يقال: القرآن مخلوق ويراد به اللفظ الذي نقرؤه إلا في مقام التعليم)[٤].

ومع أن هذا مخالف لمعنى الكلام في العرف إذ الكلام اسم لمجموع اللفظ والمعنى فهو راجع إلى بدعة المعتزلة التي يقررون فيها أن القرآن مخلوق.

وعلى كلا المذهبين يظهر أن إثبات صفة الكلام لله سبحانه هي الأساس الذي يقوم عليه أن الكلام لابد أن يكون بصوت مسموع وإنه لا يمكن إثبات هذا الضرب من الوحي إلا بعد إثبات صفة الكلام[٥].

وهذا الموقف الكلامي يستلزم عند المعتزلة أنهم إن أقروا بأنه بحرف

---

(١) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبدالجبار ص٥٢٧ ـ ٥٢٨.

(٢) المرجع السابق نفس الصفحة.

(٣) هو: إبراهيم بن محمد بن أحمد الباجوري، شيخ الجامع الأزهر، أشعري المعتقد، شافعي الفروع، توفي عام (١٢٧٧هـ)، انظر: الأعلام للزركلي ١/ ٧١.

(٤) شرح الجوهرة للباجوري ص١٧٣.

(٥) انظر: المعرفة في الإسلام لعبدالله القرني ص ٥٨.

وصوت مخلوق فإن هذا الحرف والصوت الذي سمعه جبريل إنما قام بغير الله وهو فرض لا دليل عليه

كما يستلزم عند الاشاعرة حصر الوحي في مجرد الإلهام قال الحافظ ابن حجر: (وهذا حاصل كلام من ينفي الصوت من الأئمة ويلزم منه أن الله لم يسمع أحدًا من ملائكته ورسله كلامه بل ألهمهم إياه)[١] والشأن أن الوحي منه كلام مسموع سواء سمعه النبي مباشرة أم بواسطة جبريل عليه السلام ومنه إلهام وحصره في مجرد الإلهام يتقضي نفي صفة الكلام كما يقتضي رد النصوص الشرعية التي سبق إيرادها وفيها إثبات الصوت كما فيها تعطيل الأنبياء عن شرف سماع كلام الرب سبحانه التي هي أعلى خصائصهم وأشرفها وجعلهم كسائر الأولياء في مجرد تحصيل الإلهام كما أن في هذا التهوين من القرآن الكريم ومساواته بسائر المخلوقات مما يترتب عليه رد التعويذات والأذكار التي وردت بها السنن والآثار وشهد على نفعها الواقع المشاهد!

ثالثًا: الإلهام:

يختص الإلهام بكونه إلقاء في الفؤاد بخلاف الكلام الذي يتركب من المعنى واللفظ ويكون إدراكه بالقلب والإذن معًا فالإذن تدرك الألفاظ والقلب يفهم المراد مما يعني أن الكلام المسموع يشترك في إدراكه عضوان الأذن والقلب بخلاف الإلهام الذي لا يدرك إلا بالفؤاد[٢].

وقد تباينت تعريفات الناس للإلهام تبعًا لخلفياتهم العقدية والقليل منهم

---

(١) فتح الباري لابن حجر ١٣/٤٥٨.

(٢) سبق الكلام عن المكاشفات في مبحث الحس بما يوضح هذا بشكل أفضل ص ١٧٢.

من عرف الإلهام باعتبار نفسه. فقد عرفه ابن سينا بقوله: (ما يلقيه العقل الفعال في نفس الإنسان المؤيدة بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية)[١].

فهو هنا يشير إلى مصدر الإلهام ـ في نظره ـ وإنه من العقل الفعال وهذا بناءً على نظريته في المعرفة الإشراقية وفكرة الأخذ عن العقول وهو فرض فلسفي لا يمكن التحقق منه من جهة كما أنه مصادم للنصوص التي تشير لدور الملائكة ونحوها فيما يقع في نفوس الأولياء والصالحين إلا أنه أشار إلى صفاء النفس وقد يكون هذا شرطًا في الإلهام إذ لا يقع إلا لنفس صافية وحينها فيكون الخلاف مع ابن سينا في طبيعة الصفاء وسببه فإن كان سببه الالتزام بالسنة والقيام بالإيمان كان الإلهام رحمانيًا وإن كان بسبب الرياضات والرهبانيات الشرقية فلا يسلم له هذا.

ويعرفه التفتازاني بأنه: (إلقاء شيء في القلب بطريقة الفيض)[٢]. ولو قال معنى لكان أحسن من شيء إذ الشيء يشمل المعاني والذوات بينما لا يكون الإلهام إلا من جنس المعاني والتصورات كما لم يحدد معنى الفيض الذي هو طريق الإلهام عنده.

وقال ابن حزم في توصيفه: (علم يقع في النفوس بلا دليل ولا استدلال ولا إقناع ولا تقليد)[٣]. وفي كلامه توظيف ظاهر للاشتراطات الفقهية إذ يسوقه في كتاب فقهي أصولي يبحث في الدليل وحجيته ومدى الاعتماد عليه.

والتحقيق أن الإلهام منه عام ومنه خاص!

---

(١) المعجم الفلسفي لجميل صليبا ١/ ١٣١.

(٢) شرح العقائد النسفية للتفتازاني ص ٢٢.

(٣) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ١/ ٤١.

فالعام هو: العلوم التي تقع للنفوس دون اكتساب على وجه يرى صاحبه أنه نافع وممدوح وهذا حتى تخرج الوسوسات التي يعلم الإنسان أنها خواطر سيئة وحتى يخرج كل علم كسبي نظري ومن جهة أخرى يدخل فيه كل إلقاء يراه أصحابه نافعًا فيدخل فيه بعض أنواع الوحي وما يقع للصالحين والأولياء وما يقع للصوفية والعباد وإن كان في نفسه باطلًا فهذا المعنى العام للإلهام قال دراز: (علم وهبي يلقى في النفس دفعة بدون مقدمات)[١] وهذا التعريف يشمل كل الأضرب الأخرى السابقة مع تركيزه على حقيقة الإلهام في نفسه بعيدًا عن أسبابه وعقائد منتحليه.

والمعنى الخاص هو: الإلهام الذي ورد في السنة المطهرة وجرى للأولياء والصالحين ممن حقق الإيمان والتقوى فهذا الإلهام إلقاء مخصوص سببه الإيمان والتقوى من جهة مشروط بعدم مخالفة الشريعة من جهة أخرى وسيأتي ذكر الأدلة على هذا المعنى الخاص.

وقد ورد إثبات الإلهام للأنبياء وغيرهم فعن عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ كان يقول: (قد كان في الأمم قبلكم مُحدَّثون فإن يكن في أمتي منهم أحد فإن عمر ابن الخطاب منهم)[٢].

قال الحافظ: (ووقع في مسند الحميدي عقب حديث عائشة: المحدث الملهم بالصواب، الذي يلقى على فيه، وعند مسلم من رواية ابن وهب ملهمون وهي: الإصابة من غير نبوة وفي رواية الترمذي عن بعض أصحاب ابن عيينة محدثون يعني: مفهمون وفي رواية الإسماعيلي قال إبراهيم: يعني

(١) المختار من كنوز السنة لدراز ص ١٣.

(٢) البخاري، باب: مناقب عمر بن الخطاب رضي الله عنه، رقم (٣٦٨٩).

ابن سعد الراوي ـ قوله محدث، أي: يلقى في روعه)[١].

وإذا وقع الإلهام لمثل عمر فمن باب أولى أن يقع للأنبياء، بل ورد النص صريحًا بهذا وهو إلهام إما في حال اليقظة وإما في حال المنام.

فإن إبراهيم عليه السلام أُمر بذبح ابنه في المنام ولا يكون هذا إلا بالإلهام كما قال تعالى في ذلك: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ ٱلسَّعْىَ قَالَ يَٰبُنَىَّ إِنِّىٓ أَرَىٰ فِى ٱلْمَنَامِ أَنِّىٓ أَذْبَحُكَ فَٱنظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ۚ قَالَ يَٰٓأَبَتِ ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ۖ سَتَجِدُنِىٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٠٢﴾ فَلَمَّآ أَسْلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ ﴿١٠٣﴾ وَنَٰدَيْنَٰهُ أَن يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ ﴿١٠٤﴾ قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ ۚ إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٠٥﴾﴾ [الصافات: ١٠٢ ـ ١٠٥] ورؤيا الأنبياء وحي من الله تعالى.

وقال عليه السلام: (إن روح القدس نفثَ في روعي إنَّ نفسًا لن تموت حتى تستكمل رزقها وأجلها فاتقوا الله وأجملوا في الطلب)[٢] وروح القدس هو جبريل عليه السلام والمعنى أنه ألقى في قلبه الوحي بهذا الأمر من غير صوت.

رابعًا: الإلهام لغير الأنبياء:

سبق أن الإلهام أحد أقسام الوحي إلى الأنبياء عليهم السلام ويتميز إلهامهم أنه معصوم لعصمتهم وإما وقوع الإلهام لغير الأنبياء فأمر ثابت من جهتين: النص الشرعي والواقع الحسي.

فأما النص الشرعي ففي مثل قوله تعالى: ﴿إِن تَتَّقُوا۟ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾

---

(١) فتح الباري لابن حجر ٧/ ٥٠.

(٢) سنن ابن ماجه رقم (٢١٤٤) ومسند الشهاب رقم (١١٥١)، وصححه الألباني في السلسلة رقم (٢٨٦٦) وشعيب الأرنؤوط في تخريج زاد المعاد لابن القيم ١/ ٧٩.

[الأنفال: ٢٩] والفرقان الذي هو ثمرة التقوى هو ما يحصل به التفريق بين الحق والباطل.

قال الشنقيطي: (يدل على أن المراد بالفرقان هنا العلم الفارق بين الحق والباطل] قوله تعالى في سورة الحديد: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَءَامِنُواْ بِرَسُولِهِۦ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِن رَّحْمَتِهِۦ وَيَجْعَل لَّكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِۦ وَيَغْفِرْ لَكُمْ﴾ [الحديد: ٢٨] لأن قوله هنا: (ويجعل لكم نورًا تمشون به) يعني: علمًا وهدىً تفرقون به بين الحق والباطل][(١)].

وقال عليه السلام: (الصلاة نور والصدقة برهان والصبر ضياء) [(٢)] فإن هذه الطاعات تتفق مع معنى الآية في أن التقوى مثمرة للفرقان المميز بين المشتبهات والحديث مفصل للتقوى من حيث إن الصدقة والصلاة والصيام محصلة للنور والبصيرة التي يكشف الله بها لأولياءه حنادس الظلمات في مسارب الحياة. ومن أصرح الأدلة قوله ﷺ في حديث الولاية المشهور وفيه أن الله قال سبحانه وتعالى: (ولا يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها بي يسمع وبي يبصر وبي يبطش ولئن سألني لأعطينه ولئن استعاذني لأعيذنه)[(٣)] فقد ذكر السمع والبصر والبطش؛ فالسمع والبصر هما أهم طرق المعرفة والكشف، والبطش المضاف لليد إشارة للقوة العملية الإرادية؛ أي أنه سبحانه يؤيده في جانب العلوم والمكاشفات وجانب القدر والتأثيرات ولهذا قال ابن تيمية: (ومن كان توفيق الله له كذلك فكيف لا يكون ذا بصيرة نافذة

---

(١) أضواء البيان للشنقيطي ٤/ ٣٤٩.

(٢) مسلم، باب: فضل الوضوء، رقم (٢٢٣).

(٣) البخاري، باب: التواضع، رقم (٦٠٥٢).

ونفس فعالة)[١] فهذه النصوص كافية في بيان المراد.

وأما دلالة الواقع فلم يزل الناس يشاهدون أحوال العارفين والعباد والمتزهدين من أهل التقوى والصلاح وهم يلهمون الحقائق ويميز الله لهم بين المشتبهات بما يقذفه الله لهم من النور والبصيرة[٢].

ومع أن في كثير من أخبارهم من الأكاذيب والأغلاط الشيء الكثير إلا أن في الثابت المشاهد عن المقطوع بصلاحهم ما يكفي للتدليل على المراد.

ولما كان إلهام الأنبياء معصومًا فإن إلهام غيرهم كإيمانهم لا يمكن التحقق منه بنفس اليقين الذي يكون في إلهام الأنبياء بسبب أن إلهام غير الأنبياء ربما اشتبه بالخواطر والوساوس ونحوها، مما يعني أن التفريق بينه وبين سائر المكاشفات من الأمور الخفية ولهذا وقف منه الناس على أقسام ثلاثة: طرفين ووسط:

فقسم منع منه وذكر أن كل الخواطر والواردات التي ترد على النفوس إنما هي خيالات لا صلة لها بالمصدر الإلهي وهذا الموقف يغلب على أهل الكلام العقلاني الصِرف كالمعتزلة ونحوهم.

والطرف الثاني من اعتمد على الخواطر التي ترد على النفوس وجعلها من جنس الإلهام كلها وهذا يغلب على أهل التصوف البدعي حتى غلا بعضهم فجعل الولي محفوظًا كما أن النبي معصومٌ يقول ابن عربي: (علومنا كلها محفوظة من الخطأ)[٣].

---

(١) الفتاوى لابن تيمية ٢٠/ ٤٣.

(٢) انظر: كرامات الأولياء للالكائي، والإنصاف في حقيقة الأولياء للصنعاني.

(٣) اليواقيت والجواهر للشعراني ١/ ٢٤ ـ ٢٥.

وأما الموقف الوسط فهو التفصيل، ومؤداه أن ما يرد على النفوس المؤمنة منه إلهام صادق ومنه غير ذلك وهذا أعدل المواقف قال شيخ الإسلام: (إن الذين أنكروا الإلهام طريقًا على الإطلاق أخطأوا كما أخطأ الذين جعلوه طريقًا شرعيًا على الإطلاق)(١).

ويؤكد صحة التفصيل أن المكاشفات أقسام ثلاثة: رحمانية ونفسانية وشيطانية، فالرحمانية هي ما يكون حقًا يلقيه الله على قلب من شاء من عباده المؤمنين وإما الكشف الشيطاني فما يكون من التلبيسات والوساوس التي يلقيها الشيطان على قلب العبد المؤمن وغير المؤمن وأما النفساني فمن قوة النفس فالصوفية يجعلون كل المكاشفات رحمانية والمتكلمون يجعلون كل المكاشفات شيطانية وعلماء النفس ـ الماديين ـ يجعلون كل هذه الظواهر من قوى النفس البشرية(٢) والتحقيق أن هذه الواردات منها هذا ومنها هذا ومنها هذا وكل واحد له قرائنه الدالة عليه ويؤكده قوله ﷺ: (الرؤيا ثلاث: فالرؤيا الصالحة بشرى من الله ورؤيا تحزين الشيطان ورؤيا ما يحدث به الرجل نفسه)(٣) وهذا يقود إلى معرفة الفرق بين هذه الأنواع كما يقود إلى تحرير حجية الإلهام شرعًا.

فأما التفريق بين الثلاثة فهو أمر شديد الخفاء إذ لا يكفي اشتراط الإيمان للتميز بينها بسبب أن المؤمن التقي تقع له الثلاثة كلها حتى مع تحقق إيمانه لكن

---

(١) الفتاوى لابن تيمية ١٠/ ٤٧٣.

(٢) يفسر علماء النفس ظاهرة (التلباثي) والجلاء البصري على أساس نفسي خالص بسبب النزعة الحسية لعلم النفس والتي تستبعد دور الشياطين والملائكة أو تنكرهما. انظر: العلم في منظوره الجديد لروبرت أغروس، ترجمة كمال خلايلي ص ٤١، ١٣٤.

(٣) مسلم، باب: الرؤيا، رقم (٢٢٦٣).

يغني عن بحث الفروق وضع ضوابط علمية وشرعية يتم الاعتماد على الإلهام عند تحققها وهي[١]:

أولًا: أن لا يخالف الإلهام حكمًا شرعيًا إذ متى ما خالف الإلهام حكمًا شرعيًا فيعني أنه ليس بالهام وحينها فهو باطل قطعًا.

قال ابن حجر: (في هذا الحديث ـ يعني حديث تواطئ رؤيا الصحابة على تحديد ليلة القدر ـ دلالة على عظم قدر الرؤيا وجواز الاستناد إليها في الاستدلال على الأمور الوجودية بشرط أن لا يخالف القواعد الشرعية)[٢].

ثانيًا: أن لا يعتقد أن الإلهام حكمًا شرعيًا بحيث يعتمد عليه على وجه المشروعية إيجابًا واستحبابًا على نفسه أو على غيره. وذلك أن الحكم الشرعي لا يكون إلا من طريق النبي عليه السلام بالتزام أوامره واجتناب نواهيه!

فمتى ما تحققت هذه الشروط فيجوز الاعتماد على الإلهام فيما دون التشريعات التي يتطلب إثباتها أدلة مستقلة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس الصحيح وإنما يعمل بالإلهام في الترجيح بين المباحات أو في التمييز بين المشتبهات التي لم يتحقق فيها الدليل الشرعي.

يقول شيخ الإسلام: (فليس الإلهام وحده دليلًا على الأحكام الشرعية لكنه قد يرجح به طالب الحق أحد الأقوال التي تتكافأ فيها الأدلة السمعية الظاهرة فالترجيح بالإلهام خير من التسوية بين الأمرين المتناقضين)[٣].

---

(١) انظر: المعرفة في الإسلام لعبدالله القرني ص ٨٠ ـ ٨٣.

(٢) فتح الباري لابن حجر، ٤/ ٢٥٧.

(٣) الفتاوى لابن تيمية ١٠/ ٤٧٧.

وإذا كان القياس الذي هو أحد مصادر الشريعة منه القطعي ومنه الظني وجاز للمجتهد عند تضايق الأدلة أن يرجح بالمقاييس الخفية الدقيقة التي ليس في المسألة الا هي بحيث تكون أصح ما في يده فكذلك يجوز الترجيح بالبصيرة الإيمانية بل ربما قذف الله في قلب عبده ما يدفعه لاختيار أحد السبيلين في مضايق الأدلة والاعمال ويكون هذا الباعث أقوى من الأقيسة الخفية المتناهية في الظن والخفاء. ولهذا يرى ابن تيمية أن الترجيح بمثل هذا يكون (أقوى من الأخذ بكثير من الأقيسة الضعيفة الموهمة والظواهر والاستصحابات الكثيرة التي يحتج بها كثير من الخائضين في المذاهب والخلاف وأصول الفقه)[1].

ومن هنا فإن ناقد الأديان لا يعتمد على تلك الإشراقات التي تنسب لكثير من العباد ومؤسسي الأديان على وجه التصحيح لها فإن ثبت أن مؤسس الدين نبي من الأنبياء واستوفى الإلهام المنقول عنه شروط النقل الصحيح فحينها يمكن الاعتماد عليها وإما أن كانت من غير الأنبياء فينظر في شروطها السابقة متى ما كان أحد العباد الأتقياء ونحوهم وإلا فهي من المسكوت عنه الذي يروى وينقل للحاجة والجدل ونحو ذلك وهذه المسألة من الخفاء بحيث إنها محل اجتهاد إذ يسع فيها القبول والرد كما لا يترتب عليها أي مقولة دينية كبيرة.

خامسًا: خصوصية القرآن الكريم:

تمتلئ الأسفار المقدسة عند أصحاب الديانات بالنصوص المكتوبة المنسوبة لله ـ سبحانه وتعالى ـ ويتعامل أتباع كل دين مع هذه النصوص

(١) الفتاوى لابن تيمية ١٠/ ٤٧١.

باعتبارها من النصوص ذات المصدر الإلهي تبعًا لموقف كل دين من مفهوم الوحي، وهذا يتطلب العزل النظري بين النص الإلهي والنص البشري الذي تسلل إلى تلك الأسفار حتى ظن أتباعه بقداستها وهذا العزل لم يتحقق على وجه القطع إلا في القرآن الكريم(١) بحيث إن أي نص ديني آخر في أي سفر لا يمكن للباحث المنصف أن يقطع بصحة نسبته لله ـ سبحانه وتعالى ـ مما يعني أن أي نص غير القرآن الكريم إنما هو في دائرة الظن على أحسن الأحوال وقد اتكأ الحكم بقطعية القرآن على عدد من البراهين العلمية والموضوعية من عدد من الجهات أهلته لخصوصية لا يشاركه فيها أي نص ديني وهذه الجهات هي:

أولًا: من جهة الثبوت:

فقد توفر للقرآن من جهة ثبوته ما لم يتحقق في أي نص آخر حيث إن الوقوف على نقله يقضي بقطعية ثبوته حيث ثبت بعدد من الأسباب هي:

- **التواتر الخاص**: وهو نقل أهل الاختصاص من علماء القراءات والتفسير من أيام الصحابة رضي الله عنهم إلى يومنا هذا وهم بالآلاف بحيث إن أهل العلم المشتغلين بدراسة القرآن قد نقلوه جيلًا بعد جيل.
- **التواتر العام**: وهو أن الأمة الإسلامية بكل فئاتها وطوائفها قد نقلت القرآن الكريم فلم يزل الآباء والأمهات يلقنون أبناءهم آيات

---

(١) تشترك السنة الصحيحة مع القرآن في القطع بأنها من الوحي لكن تفترق من جهة أن ألفاظها ليست ـ في أكثرها ـ من ألفاظ الله سبحانه، ولهذا تم الاكتفاء بالقرآن الكريم.

الكتاب العزيز وهذا في كل الأقطار دون أن يقع أي اختلاف بين الآيات أبدًا.

- **اشتمال الإسلام على عبادات أدت إلى حفظ القرآن وأهمها:** الصلوات إذ المسلمون يصلون في كل يوم بأعداد كبيرة ويرددون آيات الكتاب العزيز جيلًا بعد جيل مما حفظ نص هذا الكتاب دون خلل ويلحق بالصلوات سائر العبادات التي تتطلب قراءة القرآن أو تحث عليه.
- **العلوم والوسائل التي قامت لحفظ نص القرآن وضبطه وإيضاحه وتفسيره** وأهمها علم القراءات وعلم الرسم العثماني وعلم التفسير وفيها العدد الكبير من المؤلفات ولها العدد الكبير من المؤسسات التي لم تختلف فيما بينها في لفظة واحدة.

ثانيًا: من جهة مضامين القرآن:

حيث إن المضامين الموضوعية للقرآن تقضي بإلاهية مصدره وهي مع افتراض عدم أسانيده تقضي بثبوته بحيث إنه كالمعروف بنفسه إذ اشتمل القرآن الكريم على علوم ومعارف لا يمكن أن تصدر من مصدر بشري قاصر ومن هذه المضامين:

أ ـ المضامين العقدية:

فإنه مشتمل على وجود الله وربوبيته وأسماءه وصفاته وما يجب له من العبادة والطاعة سبحانه وتعالى والنبوات وأحوال الملائكة والقدر واليوم الآخر وكلها مضامين متفق عليها بين الشرائع مع وفاء القرآن الكريم بإيضاحها بطريقة لا يمكن أن يشارك فيها الجهد البشري فضلًا عن أن يستقل بها.

ب ـ المضامين التشريعية:

فإنه قد فصل ما أجملته الأديان السماوية السابقة كما انفرد بزيادات اخرى فقدم من النظم والتشريعات العادلة ما لا مزيد عليه وكل أمر تشريعي فيه إذا باشرته الفطرة السوية والعقل الصريح سلمت به وأقرت بحسنه.

ج ـ المضامين الأخلاقية:

إذ اشتمل على الأمر بمكارم الأخلاق ومحاسن الشيم والنهي عن مساوئ الأخلاق وسفاسف الأمور وحقق الأمر بالمعروف الذي تعرفه الفطر وتسكن إليه ونهى عن المنكر الذي تنفر منه الفطر وتحذر منه.

د ـ المضامين الأسلوبية والبيانية:

فإن أسلوب القرآن الكريم البياني واللغوي أتى على مستوى أعجز أفصح الفصحاء بحيث سلم أهل العربية الفصحاء بعدم القدرة البشرية على الإتيان بمثله بل قد تحدى الله تعالى العرب أن يأتوا بمثله كما قال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ قُلْ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [يونس: ٣٨].

ثالثًا: فشل النظريات التأويلية:

فقد فشلت النظريات التأويلية عن الطعن فيه وهذا راجع لأمور منها: ضعف هذه النظريات التأويلية في نفسها إذ أن بعضها إنما هو خواطر فردية لبعض الفلاسفة والأدباء وعليها من الاعتراضات ما يجعلها لا تصلح للتطبيق على كلام البشر فضلًا عن القرآن الكريم ومنها أن الصحيح من هذه النظريات إنما يصلح للتطبيق على كلام البشر وفق اشتراطات خاصة إذ في الكلام البشري ما يمكنها الكشف عنه كنظريات التفكيك التي تكشف مخاتلات

النصوص وعيوبها أو النظريات النفسية الفرويدية التي تتلمس شعور صاحب النص من حيث الوعي واللاوعي وهي موضوعات لا تتحقق في القرآن أبدًا ومنها أن هذه النظريات متناقضة فيما بينها بحيث إن هذه تعطي نتائج غير تلك مما يمنع الثقة بمعرفتها وصحتها(١).

رابعًا: من جهة معارضة خصائص القرآن لغيره من النصوص الدينية:

حيث إن أي نص ديني يدعي أصحابه ثبوته عن الله سبحانه وتعالى ويسلكون لذلك أدلة إلا ويمكن معارضتها بأدلة موثوقية القرآن الكريم.

وهذا في مقام الإيجاب ومقام السلب.

وحاصل هذه الحجة أنه لا يمكن أن يثبت أرباب دين من الأديان صحة نص ديني بدليل صحيح إلا وهذا الدليل متحقق في القرآن الكريم بما هو أولى وأحرى وفي مقام السلب لا يمكن أن يطعن أحد في موثوقية القرآن الكريم إلا وهذا الطعن متحقق في النصوص الدينية الأخرى.

ومن مجموع هذه الجهات توفر للقرآن الكريم ما يحقق له الخصوصية والفرادة دون سائر النصوص الدينية الأخرى!

وإذا ثبت أن القرآن الكريم هو النص الإلهي المقطوع بثبوته فيعني أنه ليس مجالًا للنقد لا لمجرد التعصب وإنما لأنه قد ثبت بشكل مبرهن وحاسم كما يعني أنه نص علمي يتعين اعتماده في الحكم على النصوص الدينية الأخرى فإذا كان من شروط الفرض العلمي ألا يعارض حقيقة علمية سابقة فإن أي نص ديني لا يجدر النظر فيه بعيدًا عن عرضه على القرآن الكريم.

---

(١) انظر: ظاهرة التأويل الحديثة لخالد السيف ص ٣٣٧ ـ ٣٤١.

المطلب الثاني: النص الديني (التفسيرات):

يطلق كثيرون النص الديني على التفسيرات التي قامت على هامش النص الإلهي الأصلي سواءً كانت هذه التفسيرات مما يقر أتباع الدين وأهل العلم فيه بأنها تفسير لمراد النص الإلهي أو يرونها كالنص الأصلي من حيث إنها حاصلة بطريق الإلهام لمن قام بالتفسير وإن كانت في نظر المخالف لا تتجاوز مجرد التفسير البشري الذي ربما أصاب وربما أخطأ وفي كلا الحالين ـ لا يشك ـ الباحث المنصف في أن الشروحات والتفسيرات من المصادر المؤثرة تأثيرًا أصيلًا في إنتاج التصورات والمفهومات وسائر المقولات الدينية وأن لها من السطوة والتأثير على عقائد الأتباع ومسلكياتهم ما يتعين معه تناولها بالدراسة ثبوتًا وتفسيرًا وتحليلًا ونقدًا.

فمن أمثلة الشروح التي لها مكانة في تأسيس العقائد وتفسيرها: (التلمود) عند طائفة الفريسيين من فرق اليهود والتي هي أكثر فرق اليهود في الماضي والحاضر[١] والتلمود إنما هو بحوث أحبار اليهود المنتمين لهذه الطائفة وتنقسم إلى قسمين: المثناه بمعنى المثنى أو المكرر أي أنها تكرار وتسجيل للشريعة والقسم الثاني: الجمارا أي الشرح أو التعليق، وكان تأليفها ممتدًا من القرن الثاني إلى أواخر القرن السادس بعد الميلاد وتألف من المتن (المثناة) والشرح (الجمارا) ما أطلق عليه اسم التلمود بمعنى التعاليم[٢] ومن هنا فإن التلمود إنما هو نص ديني لا يمكن القطع بنسبته لله سبحانه وتعالى إذ لا يعدوا أن يكون تفسيرات لموضوعات الدين اليهودي بحسب رأي الفريسيين ومع هذا لا يمكن للباحث إغفال نقده لمجرد أنه لا يدخل في مفهوم الوحي

---

(١) انظر: دراسات في الأديان: اليهودية والنصرانية لسعود الخلف ص ١٢١.

(٢) انظر: الأسفار المقدسة لعلي عبدالواحد وافي ص ٢٤.

الذي تتمركز عليه الأديان وذلك بسبب أن هذا التفسير له من القدسية ما يساوي قدسية الأسفار المنسوبة لموسى ـ عليه السلام ـ بل ربما فاقها في ذلك.

فهم يقولون فيه: (إن من درس التوراة فعل فضيلة لا يستحق المكافأة عليها ومن درس المثناة فعل فضيلة يستحق المكافأة عليها ومن درس الجمارة فعل أعظم فضيلة)[١].

ولا يقتصر هذا على عقيدة اليهود ومصادرها إذ في النصرانية ما هو شرح لا يقطع بصدوره عن الأنبياء المؤسسين للدين النصراني ومع هذا يكون لهذه الشروح من القدسية ما للمصادر والأسفار الأصلية فإن المجامع الكنسية لها هذه المكانة مع أنها مؤتمرات لأهداف دينية ومع هذا يتم اعتماد نصوصها وتؤسس في كثير من الأحايين للعقائد والتشريعات وهم يصرحون أن المجامع الكنسية إنما هي مؤتمرات تنعقد كلما دعت الحاجة لذلك حيث جاء في مجموعة الشرح الكنسي: (على أن الكنيسة المسيحية شعرت بعد أن أسسها المسيح الفادي الكريم أن الله الحي على صخرة الإيمان وأثناء جهادها الشاق في القرون الأولى بالحاجة الماسة إلى تنظيم وظيفة السلطة الدينية للقضاء على كل خلاف فاجتمع المجتمع الرسولي الأول على أثر مشادة بين فريقين من الرسل والمؤمنين... وعلى هذا المقال جرت الكنيسة وأخذت كلما دعت الحاجة تعقد المجامع من مكانية ومسكونية)[٢] **وتأثير نصوص المجامع الكنسية يظهر من جهتين:**

---

(١) الكنز المرصود لروهلنج ترجمة: يوسف نصر الله ص ٥٠.

(٢) مجموعة الشرع الكنسي لحنانيا إلياس كساب ص ١.

الأولى: تصريحهم بأن المجامع هي الفيصل الذي يقضي في تفسير العقائد بشكل نهائي إذ يقولون: (وفي هذه المجامع ثبتت نهائيًا عقائد الإيمان القويم ووضعت قوانين عديدة لحفظ النظام في الإدارة الكنسية ولتنظيم العلاقة بين الأبرشيات المتعددة أو بين فروع الكنيسة الواحدة المقدسة الجامعة الرسولية وبين أعضائها من أكليريكيين وعوام)[١].

والثانية: أن قراراتها من حيث الواقع ملزمة ولها نفس المكانة التي تحتلها النصوص الدينية الأصلية وربما فاقتها في التأثير والقيمة التشريعية القضائية من الحكم بعقيدة وتجريم أخرى والقطع بصحة رأي وإبطال آخر وما يتبع ذلك من قرارات قتل المخالفين أو وصفهم بالهرطقة والابتداع أو منع كتب وإحراقها أو نحو ذلك مما هو شاهد واقعي بالقيمة الدينية لهذه المجامع التي لا يمكن اعتبارها ذات مصدر إلهي إلا في نظر أدعيائها.

وإذا كان النص الديني يراد به الوحي أو ما قام عليه من شروح فربما بالغ بعض المفكرين المعاصرين في إلحاق الخطاب الديني به مع العلم أن الغالب على عبارات هؤلاء المفكرين أنهم يطلقون النص الديني دون تحديد هذه الثلاثة التي هي (الوحي، والشروحات، والخطاب الديني في حياة الناس ومؤلفاتهم) وعند التطبيق يتعاملون مع الجميع باعتبارها هي النص الديني دون أن يتم التمييز بينها وربما كان هذا في كثير من الأحيان راجعًا إلى أن هؤلاء لا يؤمنون بالوحي من الأساس فيرون أن ما يذكره أتباع الأديان عن نصوصهم المقدسة إنما هو موقف أيدلوجي لا أساس له من الصحة وإنما هي نصوص بشرية أضفى عليها أتباعها قداسة خاصة ونسبوها لله سبحانه وتعالى يقول أركون: (ما كان قد قبل وفسر وعيش عليه بصفته الوحي في

---

(١) المصدر السابق ص ١.

السياقات اليهودية والمسيحية والإسلامية ينبغي أن يدرس أو يقارب منهجيًا بصفته تركيبة اجتماعية لغوية مدعمة من قبل العصبيات التاريخية المشتركة والإحساس بالانتماء إلى تاريخ النجاة المشترك لدى الجميع) [١] ففي هذا الكلام يخلط بين الوحي وبين الفهوم التي قامت عليه ويعامل الجميع معاملة واحدة دون أن يكون للعزل النظري بين الوحي والشروح أي أثر إجرائي في دراسته كما أن هذا ظاهر في عنوان كتابه.

وقد صرح اركون بأن (مشروعه الفكري يقوم على تحرير النص الأول أي الوحي القرآني من النص الثاني أي تأويله وشروحاته لأن هذا الأخير حجب النص الأول وأسره مشكلًا بذلك حجابًا كثيفًا حال بين المسلم وبين الوصول إلى الظاهرة الأولى) [٢] فهنا يتم التصريح بأن القرآن ـ الوحي ـ نص أول والشروحات التي قامت عليه بما فيها من ممارسات الفرق إنما هي نص شارح ومفسر وهو النص الثاني ويصل بهم عدم التفريق منهجيًا إلى اعتبار أن النصوص كلها لابد أن تتم قراءتها ونقدها دون تمييز ولا يتم الاقتصار على المساواة بين الوحي والشروح والتأويلات بل تصل المساواة إلى درجة اعتبار النص القرآني كأي نص أدبي أو حديث عادي إذ يتعين نقدها وفق منهجياتهم التي يصرحون بها في أحيان ويسكتون عنها في أحيان.

يقول علي حرب: (النصوص سواء: لا يهم اختلاف النصوص وتباعدها ما دامت المسألة تتعلق بالاشتغال على النص بغية العلم به... كذلك الذي يتكلم على النص يمكن أن تتراوح أمثلته بين أعمال لا تكاد تعد نصوصًا لهشاشتها وأعمال هي من روائع النصوص وجلائل الآثار.

---

(١) القرآن من التفسير إلى الموروث إلى تحليل الخطاب الديني لمحمد أركون ص ٢١.

(٢) نقد النص لعلي حرب ص ٦٦.

وهذا هو الفرق مثلًا بين نص كنص كانط يفرض نفسه على كل مشتغل بالفلسفة وبين كلام عليه هو أقرب إلى الهذر والثرثرة أو بين نص خارق راسخ كالنص القرآني وبين كلامٍ عليه لا يكاد يعد شرحًا له.

وبالإجمال ففي نقد النص تستوي النصوص على اختلافها)[١].

ومع أنه في هذا الكلام أقر ضمنيًا بعدم تساوي النصوص إذ منها نص القرآني الخارق الراسخ وبين بعض شروحه الساقطة ومنها ـ فلسفيًا ـ النص الذي يفرض نفسه كنصوص كانت وبين أقاويل شراحه التي هي من قبيل الثرثرة البلهاء إلا أن الهدف ليس الرد على أصحاب هذا الطرح وإن النصوص لا تستوي بإقرارهم هم وإنما الهدف هو بيان أن النص الديني في استعمال قطاع عريض من المفكرين يشمل النصوص التي هي وحي مقطوع به ويشمل شروحاتها وتأويلاتها بل يشمل الخطابات التي تتفشى في المخيال الثقافي لدين معين مما يقضي أن على ناقد النصوص الدينية أن يتفطن لهذا الاستعمال ويحدد المعنى المراد في كل مشروع نقدي تدعو الحاجة لدراسته أو الاستعانة به.

إلا أن الاشتغال بنقد الخطاب الديني إنما يكثر في الدراسات الفكرية وعادة ما يسلك معه مناهج أخرى تعتمد نظريات اللسانيات وعلم الاجتماع وغيرها من العلوم المعاصرة وتكثر في الموضوعات الفلسفية وخاصة الفلسفة المعاصرة[٢] ولا يحتاجها ناقد الأديان إلا في حالات خاصة تتصل بضبط بعض المصطلحات ذات المعاني الزمانية التاريخية وفي مقابل هذا يكثر

---

(١) نقد النص لعلي حرب ص ١١.

(٢) انظر: الفلسفة والنص: الوحي في الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة لحسن الأسمري ص٣٥١.

الاشتغال بنقد النص الديني المقدس في كتابات علم مقارنة الأديان ويسار فيه وفق منهج النقد التاريخي كما سيأتي.

المطلب الثالث: المنهج في نقد النصوص:

تشكل النصوص الدينية مصدرًا أساسًا في تكوين التصورات والسلوكيات والآداب الدينية عند أهل الأديان مما يعني أن ناقد الأديان الحصيف لابد له من تمحيص هذه النصوص والأسفار بغية التحقق منها.

وإذا كانت الموضوعات إما محسوسات وإما مفهومات عقلية خالصة وأما أقوال ونصوص فإن الظواهر المحسوسة تخضع للمنهج التجريبي الذي يعتمد الحواس والوسائل المساعدة من آلات مخبرية طريقًا لتفسير هذه الظواهر والنصوص الدينية ليست ظواهر حسية بهذا الاعتبار مما يعني عدم صلاحية هذا المنهج لدرس النصوص وأما المعقولات فهي المفهومات الرياضية التي لا تفتقر في تحليلها والبرهنة عليها أو تزيفها غير ضرورات العقل وبدهياته، والنص الديني معطى خارجي مفارق لمقولات العقل وقوالبه مما يعني عدم صلاحية هذه المناهج لنقده فلم يبق إلا المنهج التاريخي الذي يتعامل مع النصوص بكفاءة عالية كما أنه هو المعتمد في الأعراف العلمية كلها.

وقبل تقرير هذا لابد من الإشارة إلى أن عدم صلاحية المناهج الأخرى لا يعني بالضرورة العزل التام والقطيعة المعرفية الحاسمة وإنما يعني أن هذه المناهج لا تصلح للاعتماد النقدي للنصوص وإلا فإن الوسائل التي نقلت أحداث التاريخ ونصوص الأنبياء والعباد متى ما كانت أمورًا حسية متجسدة فإن إخضاعها للمنهج التجريبي أمر لازم لكن لا يتم هذا من حيثية تاريخية وإنما يتم من حيثية مخبرية تفحص الوسيلة ومدى سلامتها قبل أن يتم الاعتماد

إلى ما فيها كما أن المضامين المعرفية للنصوص والمفهومات والمقولات ربما احتاجت هي بدورها إلى الاستنباط الرياضي والتحليل والتركيب على وجه الخصوص وبكل حال فإن المادة المدرسة تفرض في كثير من الأحيان أن يشتغل عليها بأكثر من منهج معرفي بناء على أن الظواهر والنصوص والمفهومات معقدة ومتشابكة في أغلب الأحيان!

وإذا كانت النصوص لا تشبه المحسوسات والمفهومات العقلية مما يستعدي اعتماد المنهج التاريخي باعتبار أنه الباقي من الثلاثة فإن النصوص الدينية من حيث طبيعتها في نفسها ترشح هذا المنهج لدراستها إذ أن النص الديني له جانبان:

الطريق الذي وصل به النص إلينا.

النص في نفسه من حيث فهمه وتفسيره وتحليله وهي ما يعبر عنه بالثبوت والدلالة فالثبوت يشير إلى الطريق الناقل ومدى موثوقيته والدلالة تشير إلى فهم النص والكشف عن مراده!

ومن هذين القسمين تتأكد الحاجة للنقد التاريخي بقسميه النقد الخارجي والداخلي والنص الديني وإن كان أخص من النصوص التاريخية إلا أنه يشترك معها في أنه يخضع لقواعد النقد التاريخي المتعلق بالثبوت والدلالة إذ أنه (يقوم على تحليل المعرفة التاريخية وتركيبها أي أنه يقوم بمرحلتين التحليل ثم التركيب والتحليل لا يتم إلا بعد القيام بمرحلتين نقديتين:

أولاهما: نقد خارجي، ويتضمن تصحيح التوثيق ونقد المصدر والتركيب النقدي للمراجع ونقد التحصيل وهذا النقد يقابل نقد السند عند المسلمين.

ثانيهما: نقد داخلي، وهذا النقد نوعان:

أ ـ نقد داخلي سلبي، وهو الأمانة والدقة ويقابل عند المسلمين العدالة والضبط.

ب ـ نقد داخلي إيجابي، ويطلق عليه نقد التفسير، والتفسير نوعان:

١ ـ تفسير يقوم على تحديد المعنى الحرفي للنص.

٢ ـ تفسير يقوم على تحديد المعنى الكلي الذي يتضمنه النص)[1]، ومن هنا جاء هذا المنهج هو أضبط المناهج للوفاء بهذه المهمة.

والسبب أن النص الديني يشترك مع النصوص التاريخية في الجانب المنهجي إذ أن النص التاريخي يشمل النصوص الدينية وغيرها ومن هنا كان مشمولًا بمنهجيات النقد التاريخي من جهتين:

الأولى: أنه نص متولد في الغابر البعيد وصل إلينا عبر وسائل خاصة وهذه الخاصية متحققة في النص التاريخي مما يقتضي دراسة السند أو الوثيقة التي نقلت النص وأوصلته إلينا.

والثانية: أن النص في نفسه بحاجة لتحليله بغية تفسيره مما يعني الحاجة للنقد الداخلي الذي يطبق من حيث المبدأ على النصوص التاريخية ولواحقها. وإذا ثبتت سلامة هذا المنهج وأولويته فلا يقدح فيه أن بعض النصوص الدينية التي لا تزال تتولد ولها تأثير على أتباعها لا حاجة لدراسة وثائقها وأسانيدها لأنها قيلت في الراهن المعاصر فإن هذا الضرب من النصوص وإن استغنى عن بحث مصدره فإنه لا يستغني عن الشق الثاني وهو تحليل المضمون والمحتوى وتفسيره كما أن استغناءه عن دراسة سنده إنما يعني أن ثبوته متحقق والسند لا يبحث إلا إذا خيف من ضعف الواسطة! وهذا كقرارات البابوات الكنسية ومؤتمراتهم الدينية ومجامعهم ويلحق به كل النصوص الدينية الحديثة!

---

(١) منهج النقد التاريخي الإسلامي والمنهج الأوروبي لعثمان موافي ص ٧.

المبحث الثاني:
منهج النقد التاريخي

يشكِّل النص بمعناه الواسع ركنًا أصليًا في الأديان إذ يؤسس لتصوراتها وتشريعاتها عند معتنقيها كما هو الوثيقة العلمية التي يحتكم إليها المتنازعون في توصيف مقولة دينية أو نقدها وذلك لأن مقولات أي دين إما أن تؤخذ من نصوصه المقدسة وإما أن تؤخذ من سلوكيات اتباعه وقد علم أن سلوكيات الاتباع مما يدخلها التباين وعدم التحرير فلم يبق إلا النصوص الدينية التي هي أهم مصادر الأديان على الإطلاق سواء عند معتنقي الدين أم عند مخالفيهم!

وسلوكيات المتدينين لا يجب إهمالها تمامًا إذ أنها قسمان: قسم صدر بشكل فردي فهذا قليل الفائدة والقسم الثاني فهو التواتر العملي على إقامة عبادة معينة أو شرح مفهوم خاص ويقابل هذا القسم عند المسلمين مبحث التواتر والإجماع فهذا في الحقيقة من جنس النص بسبب أنه خاضع لوسائل رصده ومتوقف على قواعد الرواية إذ لا فرق بين نقل نص جيلًا بعد جيل أو نقل عمل جيلًا بعد جيل إذ الجميع حاصل بطريق النقل والرواية ومن هنا فإن منهج النقد التاريخي هو المعيار المنهجي لنقد هذه الوسيلة والتحقق من أمانتها في نقل الدين من مصدره!

وبناءً على ما سبق فسيتم إيضاح هذا المنهج من حيثيات خاصة في المطالب التالية:

المطلب الأول: موضوع التاريخ:

يبحث التاريخ في الظواهر الماضية أيًا كان نوعها: ما في الطبيعة وما في

المجتمعات فما في الطبيعة هو ذلك البحث الذي يدرس نشأة الكون وعلم الأرض وما عليها من حيوانات ونباتات مستعينًا بالوسائل المخبرية المساعدة والنظريات العلمية المتخصصة وأما ما في المجتمعات فيشمل جميع الأقوال والأعمال والأخلاق والآداب والأدوات التي سادت في حقبة زمنية واحدة ومن هنا فإن المؤرخ واقف على كل هذا محتاج للنظر في العلوم المساعدة التي تمكنه من دراسة أي ماضٍ لأمة من الأمم مما يعني أن التاريخ ـ بهذا المفهوم ـ إنما هو وعاء لدراسة الماضي كله!

وأما موضوع التاريخ بمفهومه الخاص (فيحاول رسم صورة واضحة عن الإنسانية مستخدمًا في ذلك ما خلفته وراءها من آثار مادية كالمعابد والمقابر والتماثيل والأدوات المصنوعة، أو آثار نفسية كالقصص والأساطير والآداب وجوامع الكلم والعلوم والديانات والوثائق وهلم جرا)[1].

والتحقيق إن موضوع التاريخ لا يتضح إلا بعزله عن العلوم التي تشترك معه في بعض موضوعه وتختلف من حيث المنهج وأسلوب المعالجة.

فالتاريخ يختلف من العلوم التجريبية من جهة أن التاريخ لا يدرس سوى الماضي أما العلوم التجريبية فإنها تدرس الظواهر الراهنة.

كما يختلف عن العلوم الرياضية من جهة أن موضوع العلم الرياضي موضوع ذهني خالص وعقلي بحت أما التاريخ فموضوعه خارجي إذ هو أمر متحقق في الزمان والمكان ولا يشتبه ما في الأذهان بما في الأعيان.

والتاريخ وإن اشترك مع علم الاجتماع في دراسة الظاهرة إلا أن التاريخ لا يدرس إلا الموضوع الماضي من الظاهرة دون الراهن كما أن منهج

---

(١) المنطق الحديث ومناهج البحث لمحمود قاسم ص٣٦٠.

البحث التاريخي يختلف عن منهج البحث في الاجتماع البشري بسبب أن الظاهرة التاريخية ظاهرة محدودة بالزمان والمكان فهو لا يدرس نشأة الأديان ـ مثلًا ـ وإنما يرصد نشأة دين خاص كالمسيحية أو الإسلام ولا يعالج فكرة الهجرة بشكل عام وإنما يدرس هجرة خاصة كهجرة القبائل من الجزيرة إلى مصر والعراق[١].

المطلب الثاني: التاريخ علم أم فن؟

ذهب بعضهم إلى أن التاريخ ليس جديرًا باسم العلم وبنوا هذا على حجج هي:

أولًا: لا يلاحظ المؤرخ الظواهر التي يدرسها بطريقة مباشرة وإنما يعتمد على الطريقة القديمة التي هي السماع عن الآخرين؛ والمشاهد أن نقل الأخبار في الحوادث قريبة العهد يدخله الكذب والتشويه فمن باب أولى أن يدخل الكذب والتشويه على الأحداث البعيدة مما يعني أن التاريخ لا يصل إلى مرتبة العلم.

ثانيًا: لا يسمى أي بحث نظري علمًا إلا إذا أمكن استخدامه في التنبؤ بالمستقبل ومعلوم أن التاريخ إنما يرصد حدثًا معينًا دون أن يكشف عن قوانين يمكن اعتمادها للكشف عن الظواهر المشابهة! والتحقيق أن مثل هذا الكلام إنما هو إلى تحديد الصعوبات أقرب منه إلى أن يجعل حجةً لرد علم التاريخ وإبطال نفعه.

فأما كون الظاهرة التاريخية إنما هي أمر في الماضي ولا يقف العلم به

---

(١) انظر: المرجع السابق ص٣٦٠ ـ ٣٦١.

إلا على النقل والرواية مما يعني أن دراستها لا تتم بشكل مباشر فهو أمر لا مرية فيه وليس فيه أي حجة لرفض منهج الرواية إذ لا يعدو أن يكون وصفًا لطبيعة الموضوع التاريخي وأنه يختلف عن الموضوع التجريبي الذي يمكن الوقوف عليه ورصده بشكل مباشر وهذا يقتضي التفريق بين الموضوعين مما يستلزم التفريق بين المنهجين وإذا كانت طريقة المعرفة منها ما يعتمد الحس ومنها ما يعتمد العقل ومنها ما يعتمد الخبر فهذا يعني أن حصرها في طريق واحد ورد ما خلفه إنما هي من حجج الحسيين الذين لا يثقون إلا بالحس المباشر وليس عندهم إلا مجرد عدم العلم لا العلم بالعدم.

كما أن دعوى خلو الدليل التاريخي من أمر مادي دعوى خالية من الصحة إذ أن المعطى التاريخي إنما هو أمر مشاهد في كثير من الأحيان فالوثائق والحفريات والنقوش والكتب والمخطوطات ليست إلا الشق المحسوس المشاهد من الظاهرة وهو أمر محسوس يشير لحقيقة زمنية خالية ويحمل في نفسه دليل الثقة به.

وأما كون التاريخ لا يمكن تعميم أحكامه وما لا يمكن تعميم أحكامه فليس بعلم ونتيجة ذلك أن التاريخ ليس بعلم فمردوده لفساد المتقدمين جميعًا.

فأما حصر العلم فيما يمكن تعميم أحكامه فهو حصر لمفهوم العلم في بعض حالاته حيث وجدت بعض المعارف التي يتفق الجميع في كونها من العلوم ومع هذا لا يمكن تعميم أحكامها فمنها ـ مثلًا ـ علم الجيولوجيا[١] إذ أنه جهد نظري يصف أطوارًا لا يمكن الجزم بحدوثها لاحقًا فإذا كانت

---

(١) انظر: المنطق الحديث ومناهج البحث ص ٣٥٩.

الجيولوجيا إنما تدرس ماضي الكرة الأرضية فالتاريخ إنما يدرس ماضي الإنسانية والتفريق بينها تحكم محض!

وأما الزعم بأن التاريخ لا يمتلك خاصية التنبؤ مما يعني عدم علميته فمردود من جهة أن التنبؤ راجع إلى تعليل الظاهرة للكشف عن أسبابها بغية تفسيرها ولاشك أن الأحداث التاريخية خاضعة لأسباب خاصة ومستلزمة لنتائج مناسبة مما يعني علمية التاريخ.

وبناء على بطلان هذه الحجج فإن التاريخ علم من العلوم الموضوعية ويدل على هذا أمور:

أولًا: أنه لا يقف عند سرد الوقائع المجردة وإنما يضم إلى ذلك تعليل هذه الظواهر وتفسيرها للإفادة منها يقول ابن خلدون: (إذ هو في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأول.... وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يعد في علومها وخليق)[١].

وإذا جاز التنزل مع المخالف باعتبار أن رصد الأحداث دون تحليل إنما هو أمر لا صلة له بالعلم فإنه لا يجوز التنزل معه في إن ما ينبني على هذه المرحلة من تعليل وتحليل وتفسير لا يدخل في حيز العلم إذ أن علماء التجريب عندما يحضرون الظاهرة إلى معاملهم أو يلاحظونها في الطبيعة بشكل مقصود إنما يعتبرون هذا هو المقدمة الضرورية لما ينبني عليها من فرض الفروض والتحقق منها بعد ذلك فإذا كان إحضار المادة المخبرية للمعمل هو المقدمة لعمليات المنهج التجريبي فإن إحضار المعلومات والنصوص والوثائق هو المقدمة الضرورية لما يترتب عليها

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٧ ـ ٨.

من التعليل والتحليل والتفسير (فالتاريخ علم ما في ذلك ريب لأننا نستطيع أن نطلق كلمة علم على كل مجموعة من المعارف المحصلة عن طريق منهج وثيق للبحث في نوع واحد معين من الوقائع فهو علم الوقائع التي تتصل بالأحياء من الناس في مجتمع خلال توالي الأزمنة في الماضي)[١].

ثانيًا: أن التاريخ يعتمد عمليتين هما: التحليل والتركيب فعملية التحليل تظهر في تحليل الوثيقة ومحتواها أو تحليل السند والمتن والتركيب هو التفسير التام للقدر الصحيح من الخبر ليتركب منه صورة تطابق الحدث التاريخي وقت وقوعه مما يعني أن التاريخ أصيل في العملية لقيامه على منهجين علميين لا مرية فيهما[٢].

ثالثًا: إن أحداث التاريخ قد خضعت لقوانين موضوعية وأحكام تعميمية مما يعني أن تحقيق قواعده على أساس موضوعي دليل حاسم على علميته وهذا حين وجد عدد من (العلماء والمؤرخين ممن توصلوا إلى عدد من القواعد العامة أو التعميمات كما رأينا عند ابن خلدون في قوله: إن الحضارات تمر عادة بثلاث مراحل: بداوة وحضارة ثم اضمحلال، ومثل قوله بوجود علاقة وثيقة بين ازدهار التعليم وازدهار العمران... الخ.

وإذا ما تأملنا في تاريخ العلم الحديث والمعاصر فإنه يمكننا أن نجد قوانين أخرى أو ما يعتبره بعض المؤرخين تعميمات ومن ذلك مثلًا:

- إن هناك علاقة دائمة بين الاستعمار العالمي الحديث وبين الصهيونية العالمية.

---

(١) المدخل إلى الدراسات التاريخية لسينوبوس ترجمة: عبدالرحمن بدوي ص١٧.

(٢) انظر: منهج النقد التاريخي لعثمان موافي ص٧.

- إن الثورة لا تقوم في بلد إلا إذا كانت هناك قوى اجتماعية تتمتع بحقوق وامتيازات لا تتمتع بها سائر القوى الاجتماعية الأخرى.
- إن الحكم الاستبدادي قد يبني دولة أو يبني مرحلة تاريخية معينة لكنه لا يبني إنسانًا.
- إن الشعوب التي تكثر تناقضاتها الاجتماعية أو الاقتصادية أو الدينية يسهل الوصول إلى حكمها لكن يصعب قيادتها وإما الشعوب التي تقل تناقضاتها فيصعب تولي حكمها ولكن يسهل قيادتها)[١].

وهي تعميمات لا يمكن القطع بنتيجتها على كل حدث تاريخي وإنما تكفي لرصد الاتجاه الذي ستسير عليه الأحداث لو تحققت تلك الشروط وعدم الجزم بالنتيجة لا يعني عدم العلمية إذ سقوط الحتمية في العلوم الطبيعية لم يخرجها عن العلم فكذا عدم الجزم بنتائج الأحداث لا يخرج عن العلم بل أن نسبيتها منقبة لها من جهة أنها تمكن أصحاب القرار من تحويل دفة الأحداث والعمل على توجيه التاريخ.

ومن هنا فإن التاريخ علم بلا ريب!

المطلب الثالث: النقد التاريخي بين المسلمين والأوروبيين:

أولًا: عند المسلمين:

لقد سلك المسلمون في توثيق المعرفة النقلية وتمحيصها منهجًا متميزًا أملته دوافع إيمانية في الأساس حتى تحول إلى قواعد متماسكة توفر لها من

(١) دراسات في مناهج البحث العلمي ص ١٥٩ ـ ١٦٠.

العوامل وتحقق بها من العلمية ما ميزها عن سائر الجهود الأخرى.

والدافع الأكبر في نشوء المنهج النقدي للروايات إنما كان الحفاظ على القرآن والسنة كي يتم الاطمئنان إلى أنهما منقولان بشكل صحيح.

ويبدأ هذا العمل عندهم بالشك في صلاحية الناقل للنقل ثم في المنقول نفسه إذ يتحصل من ذلك الشك في الناقل والمنقول أي في السند والمتن وهذا يعني أن النقد قد نشأ متأخرًا عن المنقول إذ أسبقية المادة المدروسة على أسلوب نقدها ووسائل ذلك هي الأمر المستقر.

وقد اكتملت قواعد هذا الفن من خلال نوع من التاريخ وهو علم الحديث رمع أن التاريخ لا يقتصر على مجرد دراسة الروايات الحديثية فقط إلا أن علم الحديث رواية ودراية هو أظهر المجالات التي نشأ فيها علم النقد التاريخي عند المسلمين حتى نضج واستقر على صورة تامة.

ويذهب كثير من الباحثين إلى [أن أكثر قواعده وأصوله قد وصفت خلال هذه القرون الثلاثة الأولى التي اصطلح الباحثون على تسميتها بعصور المتقدمين واعتبر بعضهم نهاية القرن الثالث حدًا فاصلًا بين المتقدمين والمتأخرين: يقول الذهبي (فالحد الفاصل بين المتقدمين والمتأخرين هو سنة ثلاثمائة[١])][٢].

وقد خُص نقد الخبر عند المسلمين بـ(مصطلح الحديث) إذ نسب إلى أهم وظائفه.

وفي القرون الأولى لم يكن هناك مؤلفات في علم الحديث من حيث

---

(١) ميزان الاعتدال للذهبي ـ المقدمة ـ ص٤.

(٢) منهج النقد التاريخي الإسلامي لعثمان موافي ص٦.

القواعد والضوابط وإنما عامة المؤلفات إنما كانت متعلقة بالرواية حتى جاء الرامهرمزي[١] وألف كتابه: (المحدث الفاصل بين الراوي والواعي) وقد جمع فيه جملة من قواعد هذا العلم وهو أول كتاب مفرد في هذا الشأن وإنما كان مسبوقًا بمباحث نظرية في كتب غير مستقلة ككتاب الرسالة للشافعي ومقدمة صحيح مسلم ورسالة أبي داوود إلى أهل مكة والترمذي في العلل الصغير والكبير ثم توالى التأليف في هذا حيث جاء الحاكم (ت٤٠٥هـ) وألف كتابًا مستقلًا بعنوان: (معرفة علوم الحديث) وفي القرن الخامس جاء الخطيب البغدادي (ت٤٦٣) ليكون منعطفًا معرفيًا كبيرًا إذ ألف في أغلب علوم الحديث شقق فيها العبارة ووسع فهيا الكلام حتى قال العلماء: (ولا شبهة ـ لكل لبيب ـ أن المتأخرين من أصحاب الحديث عيال على أبي بكر الخطيب)[٢].

ولما جاء القرن السابع ألف ابن الصلاح كتابه: (معرفة أنواع علوم الحديث) وهو المشهور بمقدمة ابن الصلاح قال الحافظ ابن حجر في تأثير هذا الكتاب: (واعتنى بتصانيف الخطيب المتفرقة فجمع شتات مقاصدها وضم إليها من غيرها نخب فوائدها فاجتمع في كتابه ما تفرق في غيره فلهذا عكف الناس عليه وساروا بسيره فلا يحصى كم ناظم له ومختصر ومستدرك عليه ومقتصر ومعارض له ومنتصر)[٣].

وهذا إيجاز يسير جدًا للتأليف النظري في منهج النقد وإلا فإن الجهد

---

(١) الإمام الحافظ: الحسن بن عبدالرحمن بن خلاد الفارسي الرامهرمزي القاضي أول من صنف في المصطلح توفي نحو (٣٦٠هـ). انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ١٦/ ٧٣ ـ ٧٤.

(٢) التقييد لابن نقطة ص ١٥٤.

(٣) نزهة النظر لابن حجر، ص ٣٤.

النقدي أوسع من هذا إذ يتوفر على عوامل منها تهيئة الموضوع المنقول وتوفره وممارسة الرواية ثم التأليف في الرواية والدراية ثم عملية النقد والتمحيص أما لوسائل النقل وأما للمضمون المنقول أو لهما جميعًا وهذا سيتضح في تفاصيل الباب.

ثانيًا: النقد التاريخي الحديث:

فمع أن أكثر العلوم اتجهت من الضعف إلى القوة ومن الهشاشة إلى المتانة بحيث إن جهود الأمم السابقة أضعف في غالبها من الجهود العلمية التالية في العصر الحديث إلا أن هذه التعميم يتخلف في النقد التاريخي إذ أن جهود المسلمين في علم نقد الرواية أقوى من جهود النقد التاريخي في أوروبا بمراحل!

والنقد التاريخي الحديث لم ينضج في نظرياته ووسائله إلا في القرن التاسع عشر الميلادي[١] ومعلوم أن الرواية لا تختص بالحديث النبوي الشريف كما عند المسلمين مما يعني أن الرواية وسيلة لنقل خبر عن الماضي سواء كان نصًا دينيًا أم غير ديني ومن هنا نشأت الحاجة لنقل أخبار التاريخ الماضي بكل مضامينه!

والواقع أن الدافع بين الأمتين مختلف مما أثر على جودة المنهج وقوته فبينما اندفع المسلمون لبناء منهج نقد الأخبار من أساس ديني إيماني اندفع الغربيون من أساس معرفي تربوي في الأصل حيث كان (السبب الذي دعا الغربيين إلى وضع المنهج التاريخي الاستردادي هو أنهم وضعوه لضبط

---

(١) انظر: مصطلح التاريخ لأسد رستم ص١٢.

مسيرة البحث لدى الطلاب الدارسين (المحصلين الناشئين) في المؤسسات التعليمية الحديثة وكان الذي وضعه لهم هم الخبراء وإنما وصفوه استخراجًا من تطبيقات الخبراء في نقد التاريخ من أساتذتهم والطبقات التي سبقتهم)[١].

والملاحظ أن روح الحداثة الأوروبية وبرامجها مصادم لمنهجيات التاريخ مما أضعف المجهود النظري مقارنة بالجهد الإسلامي حين أن الحداثة تدفع باتجاه الاهتمام بالراهن وتحث على العمل للمستقبل وتسعى لقطع الصلة بالماضي أو للتهوين منه على أحسن الأحوال فإن المثقف الأوروبي وغير المثقف لا يهتم بالماضي ولا يسعى لبحثه وحتى الدول التي تسعى لحفظ تواريخها ومنجزاتها تختلف مع برامج الحداثة التي تحارب العنصرية والفخر بالماضي كما لا يعتمد إلا على المباشر والمحسوس!

ولهذا السبب كان المنهج الإسلامي أدق وأكمل من المنهج الاستردادي التاريخي على المستويين النظري والتطبيقي وهذا ما لاحظه كثير من أهل التخصص.

وقد ألف (أسد رستم)[٢] أول كتاب عربي يراعي المنهجية الغربية في البحث التاريخي وأسماه: (مصطلح التاريخ) حيث لم يجد في النقد التاريخي الأوروبي جميع التقنيات العلمية الكافية مما جعله يأخذ كثير من مصطلح الحديث عن المسلمين ليكمل به الفراغ العلمي في منهج النقد التاريخي[٣]

---

(١) المنهج النقدي عند المحدثين وعلاقته بالمناهج النقدية التاريخية لعبدالرحمن السلمي ص١٠٤ ـ ١٠٥.

(٢) هو: أسد جبرائيل رستم مؤرخ لبناني نصراني الديانة غزير الانتاج له عناية بمنهج النقد التاريخي توفي عام (١٩٦٥م)، انظر: مؤرخون أعلام من لبنان لسعود ضاهر وآخرين ص ١٢.

(٣) المرجع السابق ص٧٦ ـ ٧٧.

فقال: (لو اطلع مؤرخو أوروبا في العصور الحديثة على مصنفات الأئمة المحدثين لما تأخروا في تأسيس علم المثولوجيه حتى أواخر القرن الماضي (أي التاسع عشر)[١].

وهي شهادة من غير متهم لعدم إسلامه!

بل صرح كثير من فلاسفة الغرب أنهم تعلموا نقد النصوص من علم الحديث[٢].

وتمايز المنهجين قوة وضعفًا لا يعني الاختلاف الجوهري بينهما إذ أن (القاعدة التي بنيت عليها المناهج النقدية التاريخية واحدة)[٣] إذ هي مشيدة على التوقي من تطرق الكذب والخطأ إلى ما تحويه الوثائق والشهود وإنما امتاز النقد التاريخي الإسلامي بخصائص انفرد بها عن المنهج الأوروبي وهي:

أولًا: أن نقد السنة في الإسلام توفر له من العوامل ما لم يتوفر لأي تاريخ آخر حيث أحصيت المرويات ودونت النصوص وضبطت أسماء الرواه وتواريخهم وبلدانهم وعلم على وجه الدقة لقاءهم من عدم لقاءهم بمشايخهم وألفت الجوامع والمسانيد والسنن وكتب الرجال وكتب الجرح والتعديل؛ مما يعني أن الوسيلة التي تنقل الخبر إلينا يمكن الوقوف على أمانتها ودقتها بشكل يسير وهذا ما لم يتوفر لكثير من التواريخ إذ يكاد علم التاريخ في بعض الأحيان ليس بذي موضوع.

---

(١) مصطلح التاريخ لأسد رستم ص١٢.

(٢) انظر: إعادة تقييم الحديث لقاسم أحمد تقديم حسن حنفي ص ١٢.

(٣) المنهج النقدي عند المحدثين وعلاقته بالمناهج النقدية التاريخية لعبد الرحمن السلمي ص٥٧، وانظر: منهج النقد التاريخي لعثمان موافي ص ٧.

يقول ابن حبان في ذلك: (ولو لم يكن الإسناد وطلب هذه الطائفة له لظهر في هذه الأمة من تبديل الدين ما ظهر في سائر الأمم وذلك أنه لم يكن أمة لنبي قط حفظت عليه الدين عن التبديل ما حفظت هذه الأمة حتى لا يتهيأ أن يزاد في سنة من سنن رسول الله ﷺ ألف ولا واو كما لا يتهيأ زيادة مثله في القرآن فحفظت هذه الطائفة السنن على المسلمين وكثرت عنايتهم بأمر الدين ولولا هم لقال من شاء بما يشاء)[١].

ثانيًا: أن المنهج النقدي عند المحدثين منهجٌ مفصلٌ يستقصي علوم الدين ويحددها ويقف على وسائل نقل الخبر ويختبر كل وسيلة ويعطي كل أداة حكمها النهائي ومتى تصلح للاعتماد أو الاعتضاد ومتى لا تصلح مع وفرة التطبيقات الموضوعية التي تؤكد كل هذا مما أنشأ عملًا تنظيريًا ضخمًا وكبيرًا بخلاف المنهج الأوربي الذي إنما هو قواعد إجمالية عامة يمكن تطبيقها على أي تاريخ مما يعني أن نتائجها لا تصل إلى ما وصلت إليه مرويات السنن من الوثاقة والصحة!

وبناء على هذا فسيتم اعتماد منهج المحدثين وذكر تقنياته مع الإشارة إلى المقابل المعاصر لها إن وجد وسيتضح أن كثيرا من النصوص الدينية لا يصمد أمام النقد التاريخي المجمل فضلًا عن منهج المحدثين الدقيق مما يعني أن القدر الكافي للنقد العملي الإجرائي ربما كان أقل بكثير من التوصيف التنظيري وأن الباحث إنما يقف عليه ليبقى متفطنًا لنقد الرواية بشكل صحيح.

وإذا تم اعتماد هذا المنهج فلابد من الاستعانة بعلوم أخرى ذات صلة وهي وإن كانت تدخل في عملية نقد السند والمتن إلا أن التنصيص عليها

---

(١) المجروحين لابن حبان ـ المقدمة ـ ١/ ٢٥.

بشكل خاص يحمل على استحضارها والاستعانة بها متى ما دعت إليها طبيعة النص المدروس وقد أشار إلى هذا عدد من أهل المعرفة بنقد الروايات ونصوا على أهمية بعض العلوم التي لا يستغني عنها النقاد في هذا الفن.

يقول ابن خلدون: (فهو ـ التاريخ ـ محتاج إلى مآخذ متعددة ومعارف متنوعة وحسن نظر وتثبيت يفضيان بصاحبهما إلى الحق وينكبان به عن الزلات والمغالط لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني ولا قيس الغائب منها بالشاهد[١] والحاضر بالذاهب فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق)[٢].

ولأن التاريخ إنما هو وعاء لدراسة نصوص مختلفة من علوم شتى فقد تأكدت أهمية العلم بما يتوقف عليه المبحث التاريخي المراد درسه ولم يؤكد هذه الأهمية ابن خلدون فقط بل نص الغربيون على ذلك حيث يذهبون إلى: (إنه يجب على المؤرخ أن يحيط علمًا بكل شيء: فلسفة وقانونًا واقتصادًا وعلم أجناس وجغرافيا وعلومًا طبيعية وذلك لأنه سوف يلقى في أثناء قراءته للنصوص التاريخية أشياء من هذا القبيل)[٣].

ومن أهم العلوم[٤] المساعدة:

١ ـ علم الاجتماع والقوانين التي تحكم العمران البشري كي يقبل

(١) فيه إشارة إلى قياس التمثيل الذي سبق الكلام عن كونه مسلكًا عقليًا يقينيًا استعمله القرآن المجيد ص ٣١٤، ٣٢٠!

(٢) مقدمة ابن خلدون ص ٧.

(٣) المنطق الحديث ومناهج البحث لمحمود قاسم ص ٣٦١.

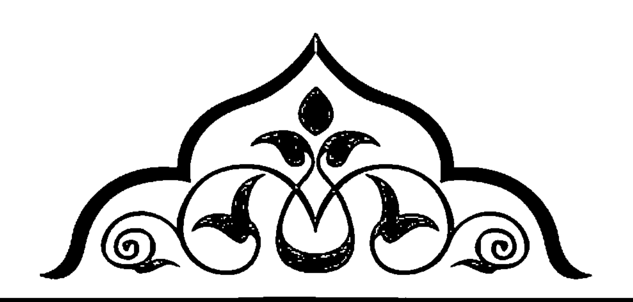
(٤) المرجع السابق ص ٣٦٢.

ـ الناقد ـ الأحداث الممكنة ويرد الأحداث المستحيلة عمرانيًا.

٢ ـ **الباليوجرافيا** (علم دراسة الخطوط) وبالاخص خطوط اللغات القديمة وهذا الفن إما أن يتعلمه ناقد النصوص القديمة أو يرجع للمراجع المتخصصة كي يستعين بها أو يستعين بمتخصص موثوق في هذا الفن.

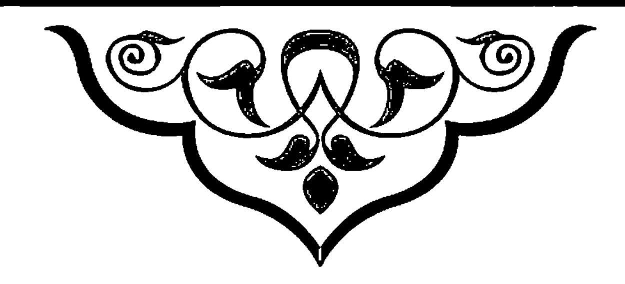
٣ ـ **الفيلولوجيا**: وهو العلم الذي يدرس تطور مفهوم الألفاظ والمصطلحات عبر التاريخ إذ يساعد في الفهم الصحيح للنصوص الدينية فبدلًا من فهم نص في ضوء المعنى المعاصر أفهم النص في ضوء عصره.

والضابط في هذا أن الناقد البصير يستعين بأي علم يتوقف فهم النص المنقود عليه دون الحاجة لسرد العلوم إذ أن بعض النصوص تحتاج إلى علم معين وبعضها يحتاج إلى علم آخر وهذا لا يتضح إلا بالممارسة الإجرائية.



الفصل الثاني

النقد الخارجي



المبحث الأول:
الإسناد والوثيقة

سيكون الكلام عن الإسناد والوثيقة باعتبارهما الطريق الموصل للوقوف على النص المراد التحقق منه فعند المسلمين اهتموا بالإسناد لما سبق بيانه من أن نقد الأخبار إنما توفر له العلم بالناقلين وحينها فهو الطريق الذي متى ما كان أمينًا فسيقبل الخبر من حيث المبدأ ومتى ما كان غير ذلك فسيرد وأما الوثيقة فهي الجزء المادي المباشر الذي لا تنقل النصوص إلا فيه مما يعني أنه محقق لنفس المعنى الذي في الإسناد عند المسلمين ولهذا فإن هاتين الوسيلتين هما أهم موضوعات النقد الخارجي.

المطلب الأول: الإسناد

أولًا: الإسناد ومراحل نشأته:

السند لغة: هو ما ارتفع من الأرض وفلان سند أي: معتمد، واصل المادة يشير للقوة والاعتماد قال ابن فارس: (سند: السين والنون والدال أصل واحد يدل على انضمام الشيء إلى الشيء)[١].

واصطلاحًا: عرفه ابن حجر بقوله: (الطريق الموصلة إلى المتن)[٢].

---

(١) معجم مقاييس اللغة ٣/ ١٥.

(٢) نزهة النظر لابن حجر ص ١٣٠.

والتعريف بالطريق فيه عموم والأضبط أن تطلق على طريق مخصوص هو: سلسلة الأشخاص الذين يتناقلون خبرًا ما، ومن هنا تظهر المناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي والمناسبة إما لكون السند مكمن قوة الحديث أو ضعفه فهو معتمد المحدثين في نقله أو أنها آتية من كون المُسنِد يرفع الحديث لقائله وكلاهما متحقق في السند بالمفهوم الاصطلاحي.

ولما سبق الكلام في أن السنة المطهرة توفر لها من أسباب النقل ما قطع معه بالثقة في نصوصها كان من أهم هذه الأسباب تدوين الأسانيد ومعرفة رجالها من الحيثيات التي يترتب عليها الثقة في نقلهم من عدم الثقة كمعرفتهم ومعرفة عدالتهم وإتقانهم والاتصال فيما بينهم مما يعني أن القدح في هذه الوسيلة قدح في أحد أهم وسائل نقل الأخبار الماضية.

والإسناد بمعناه الاصطلاحي من سمات العلوم الإسلامية وخصائصها وقد نشأ في مراحل:

المرحلة الأولى: العهد النبوي:

ففي هذه المرحلة لم يكن هناك حاجة للإسناد من حيث الأصل بسبب أن مصدر النص وهو النبي عليه السلام كان حاضرًا بينهم فالحاجة إلى الإسناد لم يظهر كظهورها فيما بعد وإنما تظهر الحاجة للإسناد في حالة معينة وهي إذا لم يسمع الصحابي الحديث من الرسول صلى الله عليه وسلم مباشرة[(١)].

ومن أمثلة ذلك في هذه المرحلة قول عمر رضي الله عنه: (كان لي صاحب من الأنصار إذا غبت أتاني بالخبر وإذا غاب كنت أنا آتيه بالخبر)[(٢)] والظاهر أن

---

(١) انظر: الاتجاه العقلي وعلوم الحديث لخالد أبا الخيل ص ١٠٥.

(٢) البخاري، باب: (تبتغي مرضات أزواجك)، رقم (٤٩١٣).

الإسناد في هذه المرحلة لا يتجاوز رجلًا واحدًا يكون من الصحابة!

المرحلة الثانية: عهد الصحابة رضي الله عنهم:

وفي هذه المرحلة لم يأخذ الإسناد معناه الحديثي من حيث إن توفر الإسناد دليل لصحة الخبر وعدم توفره دليل على عدم صحته ولهذا غلب على روايات الصحابة رضي الله عنهم في هذه المرحلة أنهم يرفعون الخبر إلى النبي عليه السلام دون الإشارة إلى هل تم سماعه منه مباشرة أم بتوسط صحابي آخر إلا في حالات قليلة بل ربما غضب الصحابي حين يسأل فقد غضب أنس بن مالك رضي الله عنه حين قيل له: أنت سمعت هذا من رسول الله؟ فغضب ثم قال: (ما كل ما نحدثكم سمعناه من رسول الله ﷺ وما كان بعضنا يُكذب على بعض)[١].

والواقع أن الصحابة لم يكونوا يكذبون لعدد من الأسباب منها: أن العرب في أيام الصحابة حتى من كان على الشرك كانوا يرون الكذب مرذولًا وعيبًا يتنزهون عنه ويؤكده أن أبا سفيان حين لقي هرقل فسأله هرقل عن أمر النبي عليه السلام قال أبو سفيان وكان وقتها على الشرك: (فوالله لو لا الحياء من أن يأثروا عليّ كذبًا لكذبت عنه)[٢] مما يعني أن الأنفة من الكذب مما كان معروفًا في العرب فضلًا عن الصحابة الذين هذبهم الإسلام ورسخ فيهم تحري الصدق كما أن من أسباب ترك الكذب تحريمه في الإسلام والنهي عنه وهو نهي أكد ما عرف من أخلاقهم الكريمة ومنها التشديد الخاص في النهي عن النبي ﷺ إذ جاء هذا في وعيد مستقل بذلك.

---

(١) الطبراني في الكبير رقم (٦٩٩).

(٢) البخاري، باب: حدثنا ابو اليمان... رقم (٧)

إلا أن عصر الصحابة رضي الله عنهم لم يتمحض في ترك الاعتناء بالإسناد إذ أن عصرهم منقسم إلى قسمين: ما قبل مقتل عثمان رضي الله عنه وما بعد ذلك إذ أنه بعد مقتل عثمان رضي الله عنه ظهر من دواعي التحقق من الإسناد وطلبه ما يعتبر البداية الفعلية لنشأة الإسناد وطلبه فقد قال محمد بن سيرين: (لم يكونوا يسألون عن الإسناد فلما وقعت الفتنة قالوا: سموا لنا رجالكم فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم)[1] والفتنة هي مقتل عثمان رضي الله عنه بدليل قول ابن سيرين نفسه في موضع آخر: (هاجت الفتنة وأصحاب رسول الله ﷺ عشرة آلاف فما خف لها منهم مائة)[2].

فإن الفتنة الكبرى قادت الناس لدواعي الكذب والتحريف والتغيير والتبديل في الروايات مما يعني أن الحاجة للإسناد وتمحيصه أضحت قائمة.

المرحلة الثالثة: عهد التابعين وما بعدهم:

ففي هذه المرحلة أصبح نقل الأحاديث بالأسانيد والتفتيش عنها هو الأمر الأصلي إذ هو النتيجة المنطقية للتحقق من صحة الحديث إذ قامت دواعي الكذب والخطأ في الأخبار والقوم لا يعتمدون الكتابة بشكل أساسي فلم يبق إلا النقل الشفهي مما يعني أن نقل الرواة هو طريق انتشار الروايات والأخبار فاقتضى هذا التفتيش عن الأسانيد ولهذا ظهر في هذه المرحلة بعض النقاد الذين طلبوا الأسانيد ومحصوا الأخبار كعامر بن شراحيل الشعبي (ت١٠٣هـ) فقد وصفه القطان بأنه أول من فتش عن الأسانيد فمما جاء في

---

(١) أخرجه مسلم في مقدمة صحيحة ١/ ١٥.

(٢) العلل ومعرفة الرجال للإمام أحمد ٣/ ١٨٢ وجزم بصحة إسناده ابن تيمية في منهاج السنة ٦/ ٢٣٦.

هذا أن الربيع بن خثيم قرأ على الشعبي حديثًا فقال الشعبي له: من حدثك؟ فقال: عمرو بن ميمون فقال له الشعبي ومن حدثه؟ فقال: أبو أيوب صاحب رسول الله قال يحيى القطان: (فهذا أول ما فتش عن الإسناد)[١] وكان الزهري (ت: ١٢٤هـ) ممن يشدد في طلب الأسانيد ويمحصها[٢] وشعبة بن الحجاج (ت: ١٦٠هـ) قال ابن رجب: (وهو أول من وسع الكلام في الجرح والتعديل واتصال الأسانيد وانقطاعها ونقب عن دقائق علم العلل وأئمة هذا الشأن بعده تبع له في هذا العلم)[٣].

فمن هذا العرض المرحلي لنشأة الإسناد تظهر القيمة العلمية لدورة في التحقق من صحة الأخبار فإذا كان الخبر لا يمكن التحقق من صحته إلا من جهة الثقة في الوسيلة التي نقلته فإن الإسناد هو الوسيلة الأساسية لنقل الأخبار عند المسلمين مما يقتضي أن العلم به مقدم على العلم بالخبر نفسه كما أن هذه الأهمية المعرفية ترد التهوين الذي يدعيه من لم يعرف الهدف منه ولا أسباب نشأته فيقابلون الاعتناء به باستغراب شديد حيث يستغربون من (التعلق غير الطبيعي بالسند والمبالغة في الاعتداد به وربط الأحكام الشرعية به باعتباره ـ بالدرجة الأولى ـ إمامًا لصحة الحديث)[٤].

وقد ذهب بعض الطاعنين في الإسناد إلى الطعن في أهميته من جهات:

أولًا: زعموا أن الإسناد يؤدي إلى تخدير العقل وتعطيله عن التفكير فإذا

(١) المحدث الفاصل للرامهرمزي ص٢٠٨.

(٢) انظر: معرفة علوم الحديث للحاكم ص٤٠، وبحوث في تاريخ السنة لأكرم ضياء العُمري ص٤٦.

(٣) شرح علل الترمذي لابن رجب ١/ ٤٤٦.

(٤) تبصير الأمة بتحقيق السنة لإسماعيل منصور ص٣٧٧.

أراد كذاب أن يقود الناس لرأيه فما عليه إلا أن يختلق متنًا منسوبًا للنبي ﷺ ثم يضع له إسنادا كي يقبل عند الناس دون تفكير[١].

وهذه الدعوى وأن راجت على الدهماء وأنصاف المثقفين فإنها لا تروج عند علماء الرواية من النقاد إذ معرفتهم بدور الإسناد ومتى يكون صحيحًا ومتى يكون باطلًا ترد هذا الزعم كما أن ادعاء رواج الأكاذيب لمجرد إسنادها يقابله رواج الأكاذيب لمجرد نسبتها لآخر الدراسات والبحوث فإذا روج كاذب لمنتج طبي أو نحوه بناء على أن آخر الدراسات تؤكده فإن دعواه باطلة ودعواه لا تلغي أهمية البحث العلمي ودوره في المعرفة فكذلك ترويج القصص لا يلغي أهمية الأسانيد والتحقق منها.

ومما يبطل هذا الزعم أنه ادعى في الإسناد نقيض مقصوده إذ مقصود الإسناد التحقق من صدق الأخبار بينما يزعم أصحاب هذه الحجة أن الإسناد يسهم في رواج الأكاذيب والمفتريات مما يعني عدم تصور الدور العلمي للإسناد، والاحتجاج بمواقف العامة من غير أهل الاختصاص لإبطال دور أهل الاختصاص وحجية كلامهم!

ثانيًا: كما زعموا أن الأخذ بالإسناد مخالف للقرآن الكريم من جهتين: إن القرآن الكريم لم يأمر به والجهة الثانية: أن الإسناد يفضي إلى نسبة بعض الأقوال إلى النبي عليه السلام ليتم تحويلها إلى دين معصوم وهذا لا يصلح إلا للقرآن الكريم وحده فمن مجموع ذلك لا ينبغي الاعتماد على الأسانيد.

والجواب على ذلك:

اما إن القرآن الكريم لم يأمر باعتماد الإسناد فمردود إذ القرآن الكريم

(١) انظر: الاتجاه العقلي وعلوم الحديث لخالد أبا الخيل ص ١١٤.

حث على ما يحقق معنى الإسناد قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوْمَۢا بِجَهَٰلَةٍ فَتُصْبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَٰدِمِينَ﴾ [الحجرات: ٦]، ففي الآية تعليق قبول الأخبار على معرفة أحوال ناقليها.

وأما إن الإسناد يدخل أقوال النبي ﷺ فيما يجب قبوله من الشريعة فهذا مسلم إذ ما صح عنه ﷺ إنما هو وحي معصوم كالقرآن من هذه الحيثية وهذا بشهادة القرآن الكريم قال تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾[الحشر: ٧]، وقال تعالى: ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ۝٢ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣﴾ [النجم: ٢ ـ ٣][(١)].

وسلسلة الرواة التي تصل ناقل الخبر بمصدره هي مفهوم الإسناد بمعناه الاصطلاحي الخاص ولا تتضح هذه الفكرة إلا بالكلام عن التحمل والأداء وشروطهما بالقدر الذي يحقق الدور المعرفي للسند دون الدخول في التفصيلات التي لا يحتاجها إلا المتخصص في دراسة السنة النبوية.

ثانيًا: التحمل والأداء:

وعملية التحمل والأداء هما حقيقة السند من حيث كيفيته وطبيعته في نفسه فما هو إلا أن راويا يسمع خبرًا ثم ينقله إلى راوٍ يليه والراوي الثاني يأخذه من الذي قبله ثم يرويه لمن بعده وهكذا مما يعني أن الإسناد ما هو إلا عملية مركبة من تحمل الخبر وأداءه لمن يصل إليه وهكذا.

والتحمل أخذ والأداء عطاء (والمتحمل آخذ والمؤدي معط ويلاحظ على الراوي في التحمل أنه مجرد جهاز استقبال... يسمع ما يقال ثم يلتقطه ويسجله بأمانة فمهمته في هذه المرحلة تنحصر في الاستقبال والتسجيل وهو

(١) انظر: المرجع السابق ص ١١٥.

بهذا الاعتبار قابل لا فاعل، متأثر لا مؤثر ولكن يلاحظ عليه في الأداء أنه مرسل وهذا الإرسال لا يتم عفوًا وفجأة وإنما تسبقه فترة يضبط فيها ما تحمله وحفظه حتى يؤديه أداءً صحيحًا وعلى هذا فهو فاعل لا قابل، مؤثر لا يتأثر، وهو أيضًا بهذا الاعتبار حامل مؤد حامل بالنسبة لما فوقه ومؤد بالنسبة لما تحته وعلى كل حال فمراحل الرواية لا تخرج عن التحمل والأداء)[١].

فالتحمل والأداء حالتان للراوي الواحد ممن هو في منتصف الاسناد فهو في حال متحمل متلقي وفي حال أخرى مرسل ومعطي وهذه العملية هي البنية الطبيعية لعمل الرواية بشكل عام إلا أنها في الفكر الإسلامي ممتازة بشروط إضافية تحفظ لها دقتها وهذه الشروط منها ما هو شرط للراوي ومنها ما هو شرط للمروي، **فأما شروط الراوي فهي:**

١ ـ دين الراوي:

والمقصود به اسلام الراوي فيستحب في حال التحمل ويجب حال الأداء[٢] والسبب أن حال التحمل لا تتطلب سوى الضبط والفهم والراوي حينها مستقبل ومتأثر أما حال الأداء فتتطلب شروطًا إضافية لأن الراوي في دور الفاعل المؤثر مما يعني أن دينه مؤثر في ما ينقله قطعًا ولهذا تقبل أخبار الصحابة التي نقولها عن النبي ﷺ أيام كفرهم!

٢ ـ عمر الراوي ومع اشتراط عمر للراوي حال التحمل وعمر حال الأداء إلا أنهم لم يتفقوا على تحديد معين قال الخطيب: (وقال قوم الحد في السماع خمس عشرة سنة وقال غيرهم ثلاث عشرة سنة وقال جمهور العلماء

(١) منهج النقد التاريخي الإسلامي والمنهج الأوروبي لعثمان موافي ص ٥٩.

(٢) انظر: المستصفى للغزالي ص ١٠٠، والكفاية للخطيب ص ٧٦.

يصح السماع لمن دون ذلك...)[١]. والظاهر أن اختلاف المحدثين في هذا راجع إلى اختلاف الأحوال إذ أن هذه الحدود تتباين من مكان إلى مكان ومن زمان إلى زمان[٢] مما يقتضي أنهم لاحظوا أن أهل مصر من الأمصار يمكنهم التحمل عند سنة معينة دون مصر آخر إما لأمور نفسية واستعدادات فطرية أو لعوامل ثقافية فإن التحمل في بيئة العلم وانتشار المعرفة ووسائل ضبطها تؤثر في السن المناسب للتحمل والأداء.

كما يشترطون للتحمل والأداء العدالة والضبط وسيأتي الحديث عنها بشكل مفرد لما لها من قيمة في صحة الخبر أو زيفه!

وأما **الشروط التي اشترطوها للمروي** فمنها شروط ترجع للمروي في حال التحمل وشروط للمروي في حال الأداء فأما شروط المروي حال التحمل فأهمها:

أن يتحمل عن مصدر شفهي ولا يعتمد على الصحف إلا في حال عدم المصدر الشفهي وذلك لأن العلم الإسلامي أساسه السماع واللقاء والاتصال المباشر بين العالم وتلميذه والرواية من جنس الشهادة فكما أن الشهادة لا تثبت إلا عن رؤية أو سماع فكذلك الرواية لابد للنص من قائل ثم سماع النص منه مباشرة.

وقد كان السلف لا يعتدون إلا بالمصادر الشفهية فهذا الإمام مالك يسأله سائل عمن يؤخذ العلم فقال: (يجب أن يكون علمه مأخوذًا من العلماء لا

---

(١) الكفاية للخطيب ص ٥٤.

(٢) انظر: الإلماع للقاضي عياض ص٦٢، ٢٠٣.

عن الصحف)[١].

وهذا الشرط تم التخلي عنه حين شاعت الكتابة في الأمة الإسلامية وتم إضافة شروط للأخذ عن الصحف تحقق المعنى في المصدر المسموع أهمها: أن تكون الصحيفة المروي عنها مقابلة على أصل مسموع مضبوط فهذا عروة بن الزبير ـ أحد التابعين ـ يقول لابنه هشام: (كتبت...؟ فيجيبه: نعم، فيسأله: عرضت؟ فيقول: لا، فيجيبه: لم تكتب)[٢].

والحاصل أن علماء الرواية في الإسلام (اشترطوا في المروي أثناء التحمل أن يكون ذا مصدر شفهي لا مكتوب وإن لا يروى عن مصدر مكتوب إلا بشروط منها أن يكون الراوي حافظًا لما في الكتاب وأن يراجع كتابه على أصول صحيحه من السماع وإن يضبط ويصحح ما به من أغلاط)[٣].

وأما شروط المروي حال الأداء فاشترطوا أن يؤدي الراوي المروي بلفظه كما سمعه وقت التحمل ويعتمدون في هذا على مثل قوله ﷺ: (نضر الله امرءًا سمع منا حديثًا فأداه كما سمعه فَرُبَّ مُبَلَّغ أوعى من سامع...)[٤].

وبلغ التحدي ببعضهم إلى اشتراط نفس اللفظ الذي سمعه حتى ولو لحن الشيخ المحدث أو غلط فيتحمل منه اللفظ بلحنه وغلطه بينما ذهب آخرون إلى وجوب إصلاح اللحن والغلط باعتبار أن الغلط واللحن إنما وردا في

---

(١) تدريب الراوي للسيوطي ص ١٦٦.

(٢) جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر ١/ ٣٣٦ ـ ٣٣٧.

(٣) منهج النقد التاريخي الإسلامي لعثمان موافي ص ٦٨، كما أن اشتراط الحفظ في النص السابق إنما تكون في الأداء لا في التحمل.

(٤) أبو داوود رقم (٣٦٦٠) والترمذي رقم (٢٧٩٤) وقال شيخنا سعد آل حميد: (وهو حديث متواتر). انظر: سنن سعيد بن منصور ـ حاشية المقدمة ـ ص ٢

النص بسبب الناقل وهذا الخلاف راجع إلى هل الشرط في الرواية صدق النقل أم صحته؟

فمن نظر إلى صدق النقل قدم رواية النص بلفظه دون تغيير ومن نظر إلى صحته رواه على وجهه الذي يراه صحيحًا!

قال أشعث: (كنت احفظ عن الحسن وابن سيرين والشعبي فأما الحسن والشعبي فكانا يأتيان بالمعنى وأما ابن سيرين فكان يحكي صاحبه حتى يلحن كما يلحن)[١].

وهذا يقتضي المعرفة بمسالك الرواه مما له دور في معرفة النص والوقوف على حقيقته فإذا عرفت عادة الراوي ومذهبه في نقل الألفاظ من عدمها شارك هذا في المعرفة الحقيقية بالنص كي يتم الخلوص إلى النص الصحيح!

إلا أن اشتراط أداء المروي بلفظه أما لفظه الأصلي عن النبي بحيث يصحح ما عرف له من لحون وأخطاء أو لفظ الشيخ بحيث يلتزم بما سمع دون تغيير فيقود إلى حكم الخروج عن هذا الشرط وهي الرواية بالمعنى.

والتحقيق أن الرواية بالمعنى لا بأس بها شريطة أن يكون الراوي بالمعنى عالمًا بما يحيل المعاني يقول الخطيب: (قال كثير من أهل السلف والتحري في الحديث، لا يجوز الرواية بالمعنى بل يجب مثل تأدية اللفظ بعينه من غير تقديم ولا زيادة ولا حذف وقد ذكر عن بعض السلف أنه كان يروي الحديث على المعنى إذا علم بالمعنى وتحقيقه وقال جمهور الفقهاء يجوز للعالم بمواقع الخطاب ومعاني الألفاظ رواية الحديث على المعنى وليس بين

---

(١) الكفاية للخطيب ص ١٧٣.

أهل العلم خلاف على أن ذلك لا يجوز للجاهل بمعنى الكلام)[١].

وكل هذه الشروط إنما ترمي لضبط النص وأداءه على صورته الصحيحة بحيث يتفطن الرواة لعوامل التعرية التي تعرض للخبر أثناء تنقله بين الرواة جيلًا بعد جيل وقد جمعها الشافعي ـ رحمه الله ـ بقوله: (ولا تقوم الحجة بخبر الخاصة حتى يجمع أمورًا منها: أن يكون من حدث به ثقة في دينه معروفًا بالصدق في حديثه عاقلًا بما يحدث عالمًا بما يحيل معاني الحديث من اللفظ أو أن يكون ممن يؤدي الحديث بحروفه كما سمعه لا يحدث به على المعنى لأنه إذا حدث على المعنى وهو غير عالم بما يحيل معناه لم يدر لعله يحيل الحلال إلى الحرام وإذا أداه بحروفه لم يبق وجه يخاف فيه إحالته للحديث حافظًا أن حدث من حفظه حافظًا لكتابه أن حدث من كتابه، إذا أشرك أهل الحفظ في الحديث وافق حديثهم بريئًا من أن يكون مدلسًا يحدث عمن لقي بما لم يسمع منه ويحدث عن النبي ﷺ بما يحدث الثقاة خلافه...)[٢].

ثالثًا: مراتب التحمل والأداء:

والتحمل والأداء لم يتم بطريقة واحدة ولهذا رتبوه مراتب ودرجوه درجات بعضها أوثق من بعض إذ التمييز بينها مما يؤثر في قيمة الخبر من حيث الصحة والضعف.

فهم يطالبون الراوي أثناء الأداء كيف تحصل على الخبر؟! أي كيف تحمله؟ وبعد أن لوحظت الأنواع التي يحصل بها وقوف الراوي على الخبر

---

(١) الكفاية للخطيب ص٢٠٥ ـ ٢٠٦.

(٢) الرسالة للشافعي ص ٩٩.

تم التنظير لها والاحتراز لسلامتها سأل رجل الإمام مالك عن أصح السماع؟ فقال: (قراءتك على العالم أو قال على المحدث ثم قراءة المحدث عليك ثم أن يدفع إليك كتابه فيقول أرو هذا عني)[١] ووجه التفريق بين القراءة من الشيخ أو القراءة عليه أن القراءة عليه تعني أن التلميذ نطق بالخبر على مسمع المحدث فإن كان فيه خطأ أصلحه المحدث ورد عليه، وهذا بخلاف قراءة الشيخ وسماع التلميذ إذ لا يدري عن ضبطه لما سمع!

وقال القطان: (ينبغي للرجل أن يحدث الرجل كما سمع فإن سمع يقول: حدثنا وإن عرض يقول: عرضت وإن كان إجازة يقول أجاز لي)[٢] ففي هذا بيان لأنواع هذه المراتب مع بيان كل مرتبة من التحمل وما يقابلها في الأداء فإذا تحمل سماعًا أدى ما سمعه بقول سمعت وإذا تحمل عرضًا أدى ذلك بقوله: عرضت وإذا تحمل بطريق الإجازة أدى بقوله أجاز لي وزادوا على هذه المراتب المناولة والوجادة فتحصل من مجموع ذلك أن مراتب التحمل والأداء خمس مراتب:

أ ـ مراتب التحمل والأداء:

١ ـ السماع:

وهو أن يروي المحدث الخبر ويسمعه الراوي عنه بحيث يكون المحدث متكلم والراوي مستمعًا والسماع أول مراتب التحمل ويُقَدَّم على القراءة عند بعضهم[٣].

---

(١) الكفاية للخطيب ص٢٧٥ ـ ٢٧٦.

(٢) المرجع السابق ص ٢٩٨ ـ ٣٠٠.

(٣) انظر: مقدمة ابن الصلاح ص ٦٥.

وهذه الحال تتضمن اللقاء المباشر بحيث يشترك في ذلك البصر والسمع مما يجعلها أعلى مراتب التحمل وأدقها بسبب تحقيقها معنى الشهادة التي لابد فيها من الرؤية أو السماع وهذا السماع في جانب التحمل.

أما جانب الأداء فإن الصيغة التي يشترطونها للتعبير عن هذه الرتبة فهي: (سمعتُ أو حدثني أو أخبرني)[١]. وقد اختلفوا في سمعت وحدثني أي واحدة هي الأدق والأصح للتعبير عن هذه المرتبة فذهب بعضهم إلى أن (سمعت) أدق، يقول ابن القطان: (ليست حدثنا بنص في أن قائلها سمع)[٢]، ويذهب آخرون إلى أن حدثني أدق لأن قول الراوي سمعت لا تنص على السماع المباشر.

وبالنظر إلى الواقع الإجرائي للرواية نجد أن هذا التفريق الدقيق لا يلتفت له كثيرًا فهذه كتب السنة كالصحيحين والسنن تمتلئ بقول الرواة: سمعت وحديثي دون أن يؤثر هذا التفريق في الصيغ على أن الكل دال على السماع محمول عليه وإنما يتم الخروج عن اعتبار هذه الصيغ شيئًا واحدًا عندما يكون الأمر متعلقًا باصطلاح راوٍ معين عرف من حاله أنه يستعمل هذا في غير ما يستعمل فيه هذا شريطة أن يترتب على ذلك قيمة علمية مؤثرة في درجة الخبر قبولًا وردًا.

ب ـ القراءة والعرض:

وهي قراءة الطالب على أستاذه ما في كتاب الأستاذ ويسميها بعضهم عرضًا لأن الطالب يعرض فيها على أستاذه ما حفظه.

---

(١) انظر: الكفاية للخطيب ١٨٤ ـ ٢٨٥.

(٢) تدريب الراوي للسيوطي ص ٢٤٠.

وقد اختلفوا في المقارنة بينها وبين السماع فالجمهور على أن السماع أعلى وأدق وبعضهم يرى أن القراءة أعلى ويذهب فريق ثالث إلى تساويها يقول ابن الصلاح: (اختلفوا في أنها مثل السماع أي القراءة من لفظ الشيخ في المرتبة أو دونه أو فوقه فنقل عن أبي حنيفة وابن أبي ذئب وغيرهما ترجيح القراءة على الشيخ على السماع من لفظه وروى ذلك مالك أيضًا وروي عن مالك وغيره أنهما سواء وقيل أن التسوية بينها مذهب علماء الحجاز والكوفة ومذهب مالك وأصحابه وأشياخه عن علماء المدينة ومذهب البخاري وغيرهم والصحيح ترجيح السماع من لفظ الشيخ والحكم بأن القراءة عليه مرتبة ثانية وقيل أن هذا مذهب جمهور أهل المشرق)[1].

والتفريق بين علماء المشرق كالعراق وخراسان وعلماء المغرب كالمدينة المنورة وما حاذاها يدل على أن الموازنة بين السماع والقراءة راجع لظروف بيئية ثقافية، فلما كان علماء المشرق يعظمون الحفظ والنقل الشفهي وخرج منهم كبار الحفاظ قدموا السماع على القراءة ولما كان علماء المغرب يميلون للكتابة والتقييد قدموا القراءة[2] مع اتفاق الجميع على أن المعنى الذي من أجله وضعت هذه الاشتراطات هو ضبط الرواية وإتقانها كي تسلم من آفات النقل التي تعرض للأخبار.

وأما في صيغة الأداء المناسبة لمن قرأ على شيخه فإنهم اتفقوا على أنها (قرأت على فلان) هي الصيغة المناسبة للأداء في هذه الحال قال عثمان ابن أبي شيبة: (كان ابن المبارك صدوقًا يقول: قرأت على ابن جريج يبينه لا

(١) مقدمة ابن الصلاح ص ٦٥.

(٢) انظر: منهج النقد التاريخي لعثمان موافي ص٧٩.

يقول: أخبرنا)[١] وإنما تنازعوا في أخبرنا وحدثنا في استعمالهما للتعبير عن التحمل بطريق القراءة والعرض وهي فروق لا تؤثر على القيمة العلمية للخبر لرجوعها لأسباب تاريخية ونحوها كما سبق في صيغ السماع بما يغني عن إعادته هنا.

ج ـ الإجازة:

والإجازة من حيث اللغة راجعة إلى جواز الماء الذي تسقاه الماشية فنقلت إلى المعنى الاصطلاحي لتدل على حال خاصة للتحمل والأداء وهي الأذن (من الأستاذ لتلميذه أن يروي عنه مروياته أو مسموعاته أو بعضًا منها)[٢] وعلى هذا فإذا قال الأستاذ لأحد طلابه أجزتك بمروياتي أو أجزتك برواية كذا فهي إحدى طرق التحمل التي عرفت في وقت مبكر عند علماء الحديث ونقلة السنن.

ولا يخفى أن هذه الحالة لا يشترط لها سماع المروي من المحدث ولا تدل على ذلك مما يعني أن رتبتها المعرفية قد نزلت عن السماع ولنزولها رفض الاعتماد عليها بعض أهل الحديث لأن سماع العلم لا يكون إلا بناء على اللقاء والاتصال المباشر بين العالم وتلميذه ولأن في الإجازة ما يمنع من الرحلة والسماع من الشيخ ولهذا قال شعبة: (لو صحت الإجازة بطلت الرحلة)[٣].

وقد وقع التهوين من دور الإجازة في نقل الروايات لأنها تضعف دور

---

(١) الكفاية للخطيب ص ٢٩٨.

(٢) المصدر السابق ص٣١٥.

(٣) المصدر السابق ص٣١٦.

طلب العلم وحضور مجالسه والاستماع له من فم المحدث مباشرة مما يعني أنها من حيث دورها في نقل الأخبار لم يتم التعرض له بنفي أو إثبات وهذا يستلزم أن الإجازة متى ما كانت لأصل مضبوط وكتاب متقن فهي طريق صحيحة في النقل إذ العبرة بالوقوف على النص المروي صحيحًا وأما إن كانت لكتاب أو وثيقة ضعيفة فهي ضعيفة مثلها ولا يكون للإجازة أي دور إلا الوقف على أن التلميذ لقي المحدث وأجازه أي أنها تزيد على الوجادة باللقاء بين الراوي وتلميذه وبناء على هذا كانت الصيغة التعبيرية للإجازة هي (حدثني إجازة) أو نحوها من الصيغ التي تشير إلى المعنى الاصطلاحي للإجازة.

ويلاحظ على هذه المرتبة أمران:

١ ـ أن أهل الحديث يتفقون على أنها أقل شأنًا من السماع والقراءة فإنهم لما اختلفوا في التفاضل بين السماع والقراءة لم يختلفوا في نزول درجة الإجازة عنهما مطلقًا بحيث لا يوجد بينهم من ساواها بالسماع أو القراءة فضلًا عن تقديمها عليهما.

٢ ـ أنها طريق متنازعٌ في حجيته فمنهم من منعها ومنهم من قبلها وهذا لم يحصل في الطريقين السابقين: السماع والقراءة ولهذا كانت ثالث مراتب الأداء والتحمل.

د ـ المناولة: ومعناها أن يعطي الأستاذ تلميذه كتابًا أو صحيفة ويقول له: ناولتك هذه الصحيفة فأروها عني أو خذها وانسخ ما بها ثم ردها إليّ[1] ومن

---

(١) انظر: جامع بيان العلم لابن عبد البر ٢/١١٤٦، ومقدمة ابن الصلاح تحقيق: ماهر الفحل، ص ٢٨١.

هنا اعتبرها بعض أهل العلم ضربًا من الإجازة بينما يعتبرها آخرون ضربًا قائمًا بذاته والذين فرقوا بينها نظروا إلى أن الإجازة فيها الإذن الصريح بالجواز الشرعي مما يوحي بأهليه المجاز لنقل العلم بينما لا يتحقق هذا القدر الزائد في المناولة.

وقد استدلوا على جواز اعتمادها لنقل الأخبار بحجتين: شرعية وعقلية.

فأما الشرعية فإن النبي ﷺ ربما كتب كتابًا لبعض السرايا وناولهم إياه وطلب منهم العمل بمضمونه مع أنهم لم يسمعوا ما فيه ولم يقرأه عليهم وإنما اكتفى بمناولتهم الكتاب مع إلزامهم بما فيه قال البخاري: (واحتج بعض أهل الحجاز في المناولة بحديث النبي ﷺ حيث كتب لأمير السرية كتابًا وقال له لا تقرؤه حتى تبلغ مكان كذا وكذا فبلغ ذلك المكان فقرأه على الناس وأخبرهم بأمر النبي ﷺ)[1] ودلالة الحديث على صورة المسألة ظاهرة.

وأما الدليل العقلي فهو قياس المناولة على الوصية فإن الوصية يجب العمل بها ومن صورها أن يدفع الموصي الوصية مختومة لمن ينفذها ويشهد على ما فيها وتنفذ دون أن يقف الموصى له ولا الشهود على ما فيها فقد دفع عبيد الله بن عمر إلى ابن شهاب صحيفة فقال: (انسخ ما فيها وحدث به عني قال ابن شهاب: أيجوز ذلك؟ قال: نعم ألم تر الرجل يشهد على الوصية ولا يفتحها فيجوز ذلك ويؤخذ به)[2].

وقد حدث تباحث في الصيغة التعبيرية التي تعتمد لأداء ما تحمله الراوي مناولةً وهل يقول حدثنا أم أخبرنا والتحقيق أن يؤدي رواية المناولة بعبارة تدل

---

(١) البخاري، كتاب العلم، باب: ما يذكر في المناولة وكتاب أهل العلم بالعلم الى البلدان. انظر: فتح الباري ١/ ٢٠٤.

(٢) الكفاية للخطيب ص ٣٢٦.

على هذه الطريق قال الخطيب البغدادي: (وقد كان غير واحد من السلف يقول في المناولة أعطاني فلان أو دفع إليّ كتابه وشبيهًا بهذا القول وهذا الذي نستحسنه)[١] ففي قوله وشبيهًا بهذا القول يقتضي أنه لو قال أخبرنا أو حدثنا ثم قيدها بما يدل على المراد فلا إشكال في ذلك كأن يقول: حدثنا فلان مناولةً أو اخبرنا فلان مناولةً ونحوها.

هـ ـ الوجادة:

وهي أن يقع التلميذ على كتاب بخط مؤلفه فيرويه عنه لكنه لم يلقه أو لقيه وسمع منه أخبارًا لكنه لم يسمع منه ما وجده بخصوصه ولهذا قال ابن الصلاح فيها: (مصدر من الفعل وجد مُوَلَّد غير مسموع يقال هذا لمن أخذ علمه من الصحيفة من غير سماع ولا إجازة ولا مناولة)[٢].

وأما الصيغة التعبيرية التي تدل عليها عند الأداء فهي: (وجدت بخط فلان كذا) أو ما يقوم مقامها في الدلالة على أنه لم يسمع المحدث ولم يقرأ عليه ولم يجزه بما في الصحيفة والوجادة أضعف مراتب تحمل العلم عند أهل الحديث قديمًا ولهذا اختلفوا في قبولها وأكثر المتقدمين على تضعيف الاعتماد عليها من حيث الأصل[٣].

والذي يظهر أن تضعيف العمل بها راجع لعاملين: إيماني ومنهجي.

فالعامل الإيماني يظهر في أن الاعتماد عليها يحمل الناس على عدم طلب العلم والرحلة في سماع الحديث مع ما يترتب على ذلك من تلقي العلم

(١) المصدر السابق ص ٣٣٠.
(٢) مقدمة ابن الصلاح ص ٨٦.
(٣) انظر: الكفاية للخطيب البغدادي ص٣٥٤.

مباشرة وحضور حلق الذكر وتلقي العلم والإيمان والمواعظ والتربويات.

والعامل المنهجي ينكشف من جهة أن الوجادة مظنة التصحيف والغلط وعدم الضبط والإتقان مع ما يعرض للصحف من خلل يضعف الثقة بما فيها.

ولا شك أن العامل الأول عامل لم يتغير إلى يومنا هذا مما يعني أن سماع العلم والتدرب على مسائله في مجالسه أدق من مجرد الإطلاع عليه في الصحف والكتب ولهذا قامت المدارس والكليات والأكاديميات التي تشترط حضور التلميذ للتلقي من الأساتذة مباشرة لما لهذا من أثر في قوة المعرفة وجودة التعلم.

وأما العامل الثاني فهو عامل مؤقت إذ أن الظروف العلمية التي كانت عليها الكتب والصحف في أيامهم إنما هي مظنة الخطأ والضياع والتحريف والتصحيف مع عدم جودة الورق وضعف الكتابة وسوء الخطوط وقيام عوامل التلف للكتب والصحائف وأما في العصر الحديث فقد تم تلافي هذه العيوب وتطورت الكتابة والتأليف إلى مستويات دقيقة وواضحة بشكل متميز مما يعني أن هذه العلة التي من أجلها تم التهوين من قيمة الوجادة قد تم إصلاحها وتطويرها.

ب ـ المقارنة مع الفكر الأوربي:

وبعيدًا عن الظروف التي عملت في تقديم المراتب بعضها على بعض فإن هذه المراتب تنقسم إلى أقسام من حيث حقيقتها قسم شفهي وقسم مكتوب وقسم مركب منهما مما يعني أن الإسناد في الثقافة الحديثية في الإسلام لم يقتصر على مجرد النقل الشفهي وإنما عمل حفظ الصدر إلى جانب حفظ السطر!

بينما إذا تمت المقارنة بين النقل التاريخي في أوروبا أو عند غير المسلمين نجد أنهم وأن اعتنوا بالكتابة والتدوين إلا أنهم لم يعرفوا الإسناد كما عرفته الأمة الإسلامية فالفروق بين المسلمين والنقل التاريخي الأوروبي يظهر من جهات هي:

إن الإسناد من خصائص هذه الأمة وقد اختصوا ببناء الإسناد من الجهة الموضوعية والجهة المنهجية فأما الموضوعية فهي تدوين المتون والعلم برجالها وأسماءهم وأحوالهم ومراتبهم في الجرح والتعديل وجمع الطرق ليتحصل من كل هذا مادة حقيقية يمكن تطبيق النقد التاريخي عليها وأما الجهة المنهجية فهي تقعيد هذا العلم والعناية بأسسه العلمية حتى خرج علمًا منضبطًا فمن هنا كانت خصوصيته قال أبو حاتم الرازي: (لم يكن في أمة من الأمم منذ خلق الله آدم أمناء يحفظون آثار الرسل إلا في هذه الأمة فقال له رجل: (يا أبا حاتم ربما رووا حديثًا لا أصل له ولا يصح) فقال: علماؤهم يعرفون الصحيح من السقيم فروايتهم ذلك للمعرفة ليتبين لمن بعدهم أنهم ميزوا الآثار وحفظوها)[١]، ويؤكد هذا قول ابن تيمية: (أهل الكتاب لا إسناد لهم يأثرون به المنقولات)[٢]. ولهذا فإن اليهود والنصارى ليس لكتبهم ونصوصهم المقدسة أسانيد متصلة يجزم معها بصحة النقل عن موسى أو عيسى عليهما السلام وإذا عدم هذا في اليهود والنصارى وهم أقرب الأمم إلى رصد آثار الأنبياء فمن باب أولى أن ينعدم في غيرهم من غابر الأمم.

إن الأمم الأخرى وبالذات في هذا العصر الحديث إنما تعتمد الكتابة وترى في الوجادة التي هي أقل مراتب التحمل دليلًا كافيًا للنقل (ويذكرنا هذا

---

(١) تاريخ دمشق لابن عساكر ٣٨/ ٣٠.

(٢) الفتاوى لابن تيمية ١/ ٩.

بموقف أصحاب النقد التاريخي في العصر الحديث من الوجادة وتوثيقهم لها واعتبارهم إياها الطريقة المثلى في تلقي العلم وأداءه واتهامهم النقل الشفهي بالتحريف على العكس من سلفنا وقدمائنا ولكن إنصافًا للتاريخ ووفاء لأمانة البحث العلمي وموضوعيته نقول: إن للمحدثين العذر في مسلكهم هذا وللقدماء العذر أيضًا)[١] بسبب إن كل فريق إنما أخذ ما يناسب عصره واعتمد الوسائل الممكنة كي ينقل العلوم والمعارف فمن الخطل محاكمة عصر إلى ظروف عصر آخر!

إلا أن هذا لا يكفي للمقارنة إذ مجرد الزعم بأن الرواية الشفهية هي الأدق في أول الإسلام والكتابة هي الأدق في هذا العصر لا يكفي لبيان فضل المنهج التاريخي الإسلامي وذلك لأن المنهجية الإسلامية لم تقتصر على الرواية الشفهية فقط بل اعتمدت الكتابة وجعلت لها شروطًا ومراتب مما يعني تميز الفكر النقلي عند المسلمين باعتماده النقل الشفهي والمكتوب معًا بينما يقتصر النقد التاريخي على مجرد المكتوب فحسب.

رابعًا: الإسناد والدور المنطقي:

يُعرِّف الإيجي[٢] الدور بأنه: (أن يكون شيئان كل منهما علة للآخر بواسطة أو دونها)[٣] فالدور في حقيقته أن يتوقف كل واحد من الشيئين على الآخر فيتوقف (أ) على (ب) ويتوقف (ب) على (أ) مما يعني أنه (توقف

---

(١) منهج النقد التاريخي الإسلامي لعثمان موافي ص ٨٧ ـ ٨٨.

(٢) هو: عضد الدين عبدالرحمن بن أحمد بن عبدالغفار الإيجي، فقيه شافعي ومتكلم، اشتهر بكتابه المواقف توفي مسجونًا عام (٧٥٦هـ). انظر: الأعلام للزركلي ٣/ ٢٩٥.

(٣) المواقف للإيجي ص ٨٩.

الشيء على ما توقف عليه) وهو عيب عارض للتعريفات والاستدلالات على حدٍ سواء فيقتضي أنه ربما عرض للتصورات وربما عرض للأدلة فإذا عرّفنا النهار بأنه ما تظهر فيه الشمس ثم عرفنا الشمس بأنها ما تظهر في النهار كان هذا من قبيل الدور الممنوع عقلًا.

وقد اتفقت كلمة المناطقة والمتكلمين على القول بفساد الدور وامتناعه وعد ابن تيمية العلم ببطلانه ضروريًا[١].

وقد زعم بعض المخالفين أن الإسناد لا يصلح اعتماده طريقًا للعلم بصحة الأخبار لانطوائه على هذا العيب العلمي وهو لزوم الدور الممنوع للمستدل بالإسناد على صحة المرويات حيث إن الأحاديث لا تقبل إلا بناء على أحوال رواتها وأحوال رواتها لا تتحقق إلا بناءً على صحة الأحاديث وهذا في مقام التصحيح والإيجاب.

وفي مقام التضعيف والسلب قالوا ـ مثلًا ـ هذه الأحاديث لا تقبل لأن رواتها أهل بدع ورواتها إنما هم أهل بدع لاعتناقهم هذه الأحاديث واعتقادهم بما فيها[٢].

والتحقيق أن هذا الدور المزعوم في خصوص الإسناد إنما هو فرع لمشكل معرفي ظهر في الفكر الكلامي في الإسلام على يد المتكلمين (المعتزلة والأشاعرة) وغيرهم حيث أدعوه في علاقة العقل بالنقل[٣].

ولعدم الحاجة لنقد هذا المشكل الكلامي فسيتم الاكتفاء بنقد الدور المدعى في الإسناد!

---

(١) الدرء لابن تيمية ٣/ ٢٩٣.

(٢) السلطة لعبد الجواد ياسين ص٥٧.

(٣) انظر: الدليل النقلي في الفكر الكلامي لأحمد قوشتي ص٢٦٤ ـ ٣١٣.

حيث إن الادعاء بأن صحة السند متوقفة على صحة المتن وصحة المتن متوقفة على صحة الإسناد إنما هو ادعاء باطل حملهم على القول به أن بعض الرواة إنما تثبت ثقته إذا روى ما يوافق الثقات فأوهم هذا أن الحكم على الراوي بالثقة ونحوها متوقف على المروي ثم عمم هذا على سائر العلائق العلمية بين الإسناد والمتن.

والصواب أن صحة الإسناد لا تتوقف على صحة المتن حتى يقدح في ذلك بالدور الممتنع وإنما تتوقف على البحث عن أحوال رواة الإسناد فإن عدالة الراوي وضبطه أو كذبه وخطأه أو نحوهما إنما تعلم بمعاشرته والوقف المباشر على أحواله بحيث يشيع الثناء الحسن عنه بين العدول الثقات أو يشيع الوصف المذموم عندهم، وهذا لا يكون إلا لمن عاشره وعرف أحواله من أهل النقد وأما إن الثقة ربما عرف بموافقة رواياته لروايات الثقات فليس من الدور في شيء!

بسبب أن هذا الراوي إنما عرفت ثقته بطريق مركبه فإن الراوي مجهول الحال ـ مثلًا ـ إذا روى متونًا معروفة وكان في كل مرة يأتي بالمتون كما هي عند الثقات دون إخلال فهذا دال على ثقته وضبطه مما يعني أن العلم بثقته لم يتوقف على مروياته هو إنما توقف على مرويات غيره وبهذا ارتفع الدور المزعوم!

وبهذا فإن الإسناد أهم ركائز النقل التاريخي إذ أن الأخبار لا تنقل من جيل إلى جيل إلا من خلال المؤرخين والرواة الذين يروونها للأجيال التالية معتمدين على مشاهدتهم المباشرة للأحداث والوقائع أو ناقلين عن غيرهم حتى ينتهي النقل إلى المصدر الأصلي الذي باشر الحدث مما يعني أن معرفة القائلين والتأكد من أمانتهم وضبطهم والوقوف على العوامل القدرية كتباعد

البلدان او الجوائح التي تصيب الرواة ـ والتي تؤكد الاتصال وتمنع الخطأ وغيرها من العوامل ـ كل هذا موضوع النقد الخارجي عند المسلمين وقد وفروا له من المادة الموضوعية والقواعد المنهجية ما مكن الباحث المنصف من الوقوف على مرويات السنة المطهرة بشكل دقيق ومن هنا كان الإسناد أهم موضوعات النقد الخارجي عند المسلمين ولعدم تحقق هذا في الأمم الأخرى إذ لم تتوفر المادة الكافية لأخبارهم التاريخية كما هو الحال في أمر السنة فلم يبق إلا الوثائق المكتوبة التي وجدت فيها النصوص سواءً النصوص الدينية أو التاريخية.

المطلب الثاني: الوثيقة:

أولًا: تعريفها:

يقول سينوبوس[1]: (التاريخ يصنع من وثائقه والوثائق هي الآثار التي خلفتها أفكار السلف وأفعالهم والقليل جدًا من هذه الأفعال والأفكار هو الذي يترك آثارًا محسوسة وأن وجدت فنادرًا ما تبقى؛ لأن عارضًا بسيطًا قد يكفي لزوالها وكل فكرة أو فعل لا تخلف أثرًا مباشرًا أو غير مباشر أو طمست معالمه هو أمر ضاع على التاريخ كأن لم يكن البتة وبفقدان الوثائق صار تاريخ عصور متطاولة من ماضي الإنسانية مجهولًا أبدًا إذ لا بديل عن الوثائق: وحيث لا وثائق فلا تاريخ)[2].

---

(١) هو شارك سنيوبوس، مؤرخ فرنسي، عين أستاذًا في السوربون واشتهر بالنقد التاريخي توفي عام (١٩٤٢م). انظر: تصدير عبدالرحمن بدوي لكتاب النقد التاريخي ص ١٢.

(٢) المدخل إلى الدراسات التاريخية، لأنجلو وسينوبوس ترجمة: عبد الرحمن بدوي ص٣٣.

ففي هذا التعريف يظهر أن الوثائق إنما هي الآثار المادية التي تركها الماضون شريطة أن تكون ناقلة لأفكارهم وأفعالهم مما يعني أن الوثيقة التاريخية لا تقتصر على المخطوطات والمكتوبات وإنما تشمل الوثائق المكتوبة إلى جانب الآثار المادية كالمنحوتات والأواني وغيرها مما يعكس واقع الأمم الغابرة ويشارك في وصف تاريخهم.

وأما جزمه بأن فقدان الوثائق يعني فقدان التاريخ فحيث لا وثائق فلا تاريخ فهذا ليس على إطلاقه إذ أن النقل الشفهي الأمين الذي حققه علماء المسلمين في نقل السنة المطهرة ـ خاصةً ـ يبطل هذا الجزم حيث تم نقل تاريخ خاص دون الاعتماد على الوثائق بمفردها وهذا متحقق بوضوح في النقل الواقع ـ زمنًا ـ بين الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ وعصر التدوين فالوثائق بمعناها المادي المحسوس لم تكن هي الناقل الرئيس في تلك المرحلة!

إلا إذا أخذ هذا الخرق باعتباره حالة خاصة إذ توفر للوحي المطهر من عوامل الحفظ ما جعله أدق المرويات التاريخية كلها أي أن هناك عوامل أخرى أسهمت في نقله بينما لا يتوفر في الروايات التاريخية إلا الوثائق التي هي العامل الحاسم في نقل الأحداث والوقائع ويتضح المفهوم بذكر أنواع الوثائق

ثانيًا: أنواع الوثائق:

(يمكن التمييز بين نوعين من الوثائق فأحيانًا تترك الواقعة الماضية أثرًا ماديًا ـ تمثالًا أو معمارًا أو شيئًا مصنوعًا ـ وأحيانًا وهو الأغلب يكون أثر الواقعة نفسانيًا: وصف أو رواية مكتوبة والحالة الأولى أبسط من الثانية

بكثير)[١].

فمن حيث طبيعة الوثيقة يظهر أنها منقسمة إلى قسمين:

١ ـ الوثائق المحسوسة التي هي آثار الغابرين كمنحوتات وأدوات الصناعة والزراعة والحرب والعمائر والتماثيل والمعابد وغيرها.

٢ ـ الوثائق المعنوية (كالعلوم والاداب والفنون وغيرها) وتكون في المخطوطات والمكتوبات بكل أنواعها.

ولكل نوع عدته النقدية إذ أن طبيعة الوثيقة هي التي ترشح المنهج التحليلي المناسب لدراستها فالآثار المادية أبسط من المعنوية وتتطلب دراستها علوم الفيزياء للكشف عن حالتها وعمرها والعوامل التي حفظتها أو أثرت فيها.

بينما تحتاج الوثائق المعنوية إلى علوم اللغة وسائر العلوم المساعدة لتحليلها ودراستها وتنفرد الوثائق المعنوية عن سابقتها بكونها هي الغالبية العظمى من الوثائق[٢] وعليها المعول في نقل التواريخ والأحداث بسبب أنها أدق في إيصال المعلومات التاريخية كما أنها أكثر ثراءً من الآثار المادية التي لا تحمل إلا إشارات يسيرة غالبًا أو دائمًا.

كما تنقسم الوثائق من حيث أصالتها إلى (كونها مصادر أولية أو مصادر ثانوية... فالمصادر الأولية هي المصادر الأصلية الناتجة عن الظاهرة نفسها سواءً كانت آثارا أو وثائق أما المصادر الثانوية فهي التي تنقل عن المصادر

---

(١) المدخل للدراسات التاريخية لسينوبوس ترجمة عبدالرحمن بدوي ص ٦٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٩.

الأولية في شكل أبحاث أو صور أو نشرات)[١].

وتقسيم الوثائق باعتبار طبيعتها أو أصالتها ليس من قبيل الترف الفكري وإنما هو تقسيم يضطلع بدور معرفي مهم إذ تظهر أهميته في حالات منها تعارض وثيقة مع أخرى في إفادة خبر ما فحينها لا يسع الناقد إلا أن يرجح إحدى الدلالات بناءً على نوع الوثيقة ومكانتها العلمية.

ثالثًا: أركان الوثيقة:

وكما أن طبيعة عمل الإسناد راجعة إلى التحمل والأداء فإن طبيعة التعامل في نقد الوثيقة خارجيًا يعتمد على عمليتين رئيسيتين[٢]:

الأولى: نقد الوثائق:

وعملية فحص الوثيقة والتي تبدأ بجمع الوثائق التي تتحدث عن واقعة واحدة ثم اختبار كل وثيقة من حيث سلامتها ثم مقارنة الوثائق بعضها ببعض من حيث الأمور التي اتفقت عليها والأمور التي اختلفت فيها.

وكما سبق فإن الوثيقة تحدد المنهج المناسب لتحليلها فإن كانت مادية متعينة استصحبت العلوم والمعارف التي تسهم في فحصها والتحقق منها وإن كانت معنوية استصحبت العلوم التي تساعد على اختبارها والتأكد منها.

الثانية: التحقق من شخصية صاحب الوثيقة:

فلا تكفي المقارنة بين النسخ والآثار بل لابد عن معرفة كاتب الوثيقة إذ لا فائدة من وثيقة بخلاف صاحبها والتحقق من معرفة كاتب النص إنما

---

(١) دراسات في مناهج البحث العلمي لإبراهيم محمد تركي ص ١٦١.

(٢) المنطق الحديث لمحمود قاسم ص٣٦٤.

يعرف بأمور من أهمها أن يكون قد كتب اسمه أو توقيعه عليها مع الحذر من هذا المسلك لوجود الانتحال إذ لا بد من ضم الأمور الأخرى التي تكشف عن صاحب الوثيقة كالنقل عنها في مؤلف معروف مع نسبة النقل إلى صاحبه مما يعني أن التحقق من شخصية صاحب الوثيقة لا يتوقف على مجرد الدلائل الشكلية الخارجية إذ لابد من الاستعانة بالنقد الداخلي للنص كاللغة والأسلوب ومقارنة المحتويات.

المطلب الثالث: المقارنة بين الإسناد والوثيقة:

المقارنة تكون بذكر مواضع الاشتراك ومواضع التمايز كما يلي:

أولًا: مواضع الاشتراك:

تشترك الوثيقة مع الإسناد في الوظيفة المعرفية والخصائص الأساسية التي يتوقف عليها نقل الخبر والثقة فيه.

فأما الوظيفة المعرفية للإسناد والوثيقة فتظهر من جهتين:

الأولى: أن الوثيقة وظيفيًا بمثابة رجال الإسناد من حيث اشتراكهما في عملية النقل فهذا ناقل للخبر وهذا ناقل للخبر.

والثانية: إن كاتب الوثيقة يقابل قائل المتن وبسبب اشتراكهما في الوظيفة التي تقوم على القائل والناقل كان التحقق من القائل والناقل هو موضوع النقد الخارجي في الدراسات التاريخية أي أن المنهج النقدي للتاريخيات إنما يهتم بوظيفة ناقل الخبر لا بطبيعته في نفسه ولا يهتم بطبيعة الناقل إلا من حيث أثر هذه الطبيعة على وظيفة النقل!

وأما اشتراك الإسناد والوثيقة في الخصائص الأساسية التي يتوقف عليها نقل المرويات فهو اشتراك مع نوع من التفاضل حيث يشتركان مع وفاء الإسناد بخصائص النقل الموضوعي بشكل أكمل وأدق وهذه الخصائص[1] هي:

١ ـ التثبت والتحري:

فقد أمر الله سبحانه بالتثبيت حين قال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحجرات: ٦] وهي إحدى دوافع الاعتناء بالإسناد في الثقافة الإسلامية وكذلك اعتماد الوثائق المكتوبة إنما كان بدافع التثبت مما يعني أن الإسناد والوثيقة يشتركان في تحصيل التثبت مع انفراد الإسناد ـ بمفهومه في الإسلام ـ بتحقيق هذه الخاصية لأن الإسناد المعتبر هو ما تم معرفة أفراد رجاله وتم التحقق من عدالتهم وضبطهم مع التأكد من لقاءهم وأخذ بعضهم عن بعض.

٢ ـ الاعتماد على الملاحظة:

فإن الراوي لابد أن يقف بنفسه على الواقعة بحيث يراها أو يسمعها ثم بعد ذلك بنقل ما رآه أو سمعه إلى من يليه حتى ينتهي الإسناد إلى الأجيال التالية وهذا هو عين ما يعتمده المنهج الحديث في اعتماد الملاحظة والواقع أن الإسناد يعتمد الملاحظة المباشرة والوثيقة لا تقوم في كثير من الأحيان إلا على الملاحظة غير المباشرة بسبب أن كتاب الوثائق في كثير من الأحيان لم يصرحوا بمصادرهم مما يقتضي عدم القطع بمباشرتهم لأحداث الرواية.

٣ ـ الأمانة والدقة:

فإن الإسناد لا يكون موثوقًا إلا إذا كان رواته عدولًا ضابطين والوثيقة لا

---

(١) انظر: منهج النقد التاريخي الإسلامي والمنهج الأوروبي لعثمان موافي ص ٩٣.

يتم اعتمادها إلا إذا كانت من مصدر أمين وتوفرت لها الدقة الكافية وسيأتي بيان أن العدالة والضبط عند المسلمين تقابل الأمانة والدقة عند المعاصرين.

ولما اشترك الإسناد مع الوثيقة في الوظيفة وخصائص النقل الأساسية ظهر هنا سؤالان منهجيان يؤديان لمعنى واحد وهما: لماذا لم يعتمد المسلمون الوثائق المكتوبة ما دام أنها تحقق الدور المعرفي الذي يحققه الإسناد؟ والسؤال الثاني لماذا لم يعتمد المعاصرون الأسانيد ما دام أنها تحقق مقصود الوثائق؟

وجواب هذا المشكل ينجلي بالرجوع إلى دوافع كل ثقافة في اعتماد وسيلة نقل الروايات فلما كان المسلمون لا يهمهم مجرد نقل الأخبار وإنما يهمهم تعبد الراوي بما يروي وتدينه بالحديث اقتضى هذا ـ منهم ـ حث الرواة على الرحلة في طلب العلم وحضور مجالس السماع والتبرك بمجالس الذكر ولا يتحقق هذا على تمامه إلا بحفظ الراوي لما يسمع حتى يتمثله في حياته ويطبقه في شؤونه مع روايته للأجيال التالية وأسهم في تحقيق هذا المقصد أن الأمة العربية أمة أمية لا تقرأ ولا تكتب وإنما كانت تعتمد النقل الشفهي وترتجل الخطب ارتجالًا وكل هذا يعني أن الإسناد في الثقافة الإسلامية لم يقتصر على الدور المعرفي المجرد وإنما كان له دور مركب من الهدف المعرفي والإيماني والتربوي جميعًا.

بينما لا يهتم المعاصرون بالبعد التربوي وإنما يقتصر نشاطهم على الجانب العلمي في الموضوع ولهذا قدمت الثقافة الحديثة الكتابة على الرواية الشفهية وقدمت الثقافة الإسلامية الرواية الشفهية على الكتابة[١].

(١) انظر: منهج النقد التاريخي الإسلامي والمنهج الأوروبي لعثمان موافي ص٩٥.

وهذا من حيث الجملة والا فان الثقافة الاسلامية مع اعتمادها على النقل الشفهي لم تهمل النقل المكتوب كما سياتي في الفروق بين الثقافتين

ثانيًا: مواضع التمايز:

انفرد الإسناد في الدرس الحديثي الإسلامي بمناقب فضلته على الوثيقة في الدراسات التاريخية المعاصرة وهي:

١ ـ بينما يغلب على المسلمين اعتماد النقل الشفهي ويغلب على المعاصرين اعتماد النقل المكتوب إلا أن المسلمين لا يهملون النقول المكتوبة بل يعتمدونها جنبًا إلى جنب في نقل المرويات وقد سبق في طرق التحمل والأداء ذكر الإجازة والوجادة والمناولة وهي نقل لمرويات مكتوبة كما أن السماع والقراءة لا يخلو من وجود المكتوب الذي يسمعه الراوي من شيخه أو يقرأه عليه إضافة إلى أن ضبط الراوي ينقسم إلى ضبط صدر وضبط سطر وكل هذا يقتضي أن النقل الشفهي لم يكن نقلًا شفهيًا مجردًا وإنما هو نقل مكتوب اشترط فيه السماع والفهم والتمحيص بين الراوي وشيخه بينما لا يعتمد المحدثون إلا على النقل المكتوب مع عدم اشتراط وقوف الكاتب على أحداث الرواية مما يعني أن الوثيقة في الدراسات التاريخية تقابل أدنى طرق التحمل والأداء عند المسلمين وهي الوجادة.

٢ ـ أن الإسناد كان يراعي البعد العلمي والبعد الإيماني معًا في عملية تكاملية، إذ رحلة الطالب وتكلف حضور المجالس العلمية وتمثل المسموع سلوكًا كل هذا مكمل لدوره المعرفي في نقله لما سمعه إذ يحمله هذا الجهد على ضبط ما سمع وإتقان ما نقل والمعرفة التامة

بالمرويات وهذا ما لا يتوفر في الوثائق إلا في حالات نادرة وقليلة.

٣ ـ إن كل مناقب الوثائق أو عيوبها راجعة لكاتبها إما غالبًا وإما دائمًا؛ فإن موثوقية الوثائق إنما ترجع لأمانة الكاتب ووقوفه بنفسه على الواقعة ودقته في نقل الأحداث ونزاهته عن الانحيازات وسلامة تعبده وجوده خطه مما يعني أن الكاتب هو أساس جودة الوثيقة أو عدم جودتها وهذا يقتضي أن العلم بحال الكاتب أصل والوثيقة فرع لذلك ولهذا اتجه المسلمون إلى دراسة الأصل الذي متى ما تمت الثقة فيه تمت الثقة في مكتوباته.

بينما لا يتوفر العلم بحال الكاتب في كل الوثائق وإنما يقف الباحثون على مكتوبات لا يتميز ـ في كثير من الأحيان ـ حال كاتبها وهل هو كاذب أم صادق وهل هو مباشر للأحداث أم ناقل عن غيره وهل هو متخصص أم غير متخصص.

وحتى النقد الداخلي للوثيقة فإنه وإن كشف تناقضًا أو كذبًا في موضوع فلا يلزم أن كل الوثيقة على هذه الحال مما يقضي أن فائدتها المعرفية لا تصل في أحسن الأصول إلا لما يحققه الإسناد بمفهومه في الإسلام على وجه الكمال والتمام.

٤ ـ إن دراسة المرويات في الإسلام ومقارنتها بالمرويات الأخرى في الأمم السابقة يكشف بشكل ملموس تميز الإسناد وفرادته فإن دواوين السنة وما توفر لها من علوم مساعدة يحقق للباحث المادة العلمية الكافية للحكم بكل ثقة على صحة المرويات أو عدم صحتها فإن جمهور المرويات في السنة قد توفر له من العلم بأسماء رجاله وتواريخهم ورحلاتهم ومن قابلوا ومن لم يقابلوا من الشيوخ بل وصل هذا في

كثير من الأحيان إلى سبر مرويات كل راوي وإحصاءها واحدًا واحدًا في عملية استقرائية فريدة ثم تم تدوين كل هذا من نقاد كثيرين يتمكن الباحث من المقارنة بين أحكامهم بيسر وسهولة وكل هذا لم يتوفر في كل الوثائق التاريخية فاقتضى هذا أن واقع الإسناد أدق وأكمل من واقع الوثائق في الثقافات الأخرى.

المبحث الثاني:

الخبر باعتبار طرقه

يعتمد الحكم على الروايات والأخبار على النظر إليها من جهات يتحصل من مجموعها الحكم عليها قبولًا وردًا: فينظر إليه باعتبار طرقه وباعتبار أحوال رواته وباعتبار النص المروي (المتن).

فأما تعدد الطرق فراجعة إلى حقيقة علمية هي إحدى أهم ركائز الثقة في الأخبار وقبولها ومؤادها: أن الخبر إذا جاء من طرق كثيرة دون تواطئ ولا تشاعر كان هذا مفضيا إلى قبوله والاعتماد عليه.

فإن تعدد الطرق دون تشاعر دليل على صحته وكلما زادت الطرق وكثرت زادت الثقة في الخبر واطمأنت النفوس إلى صحته وكلما قلت الطرق قلت الثقة في الخبر ولم تقبله النفوس أو شكت فيه.

فإن (الخبر إذا تعددت طرقه كان أقرب إلى القبول من خبر الواحد المنفرد وفي هذا القانون يراعي المحدثون الطبيعة البشرية وتقديم نتائج الجماعة على نتائج الفرد فالخطأ وارد على البشر وتفرد إنسان بخبر من قرائن رده لاحتمال خطأه بينما توارد الجماعة على خبر يعد قرينة قبول له.

وقد بنوا على هذا القانون قاعدة تعاضد الروايات وتقوية بعضها ببعض وهذا القانون يتفق عليه عقلاء البشر فضلًا عن المناهج النقدية التاريخية التي تعتني بجمع الشواهد والوثائق التاريخية وتضم بعضها إلى بعض في الاستدلال فهو مشترك فطري لا حاجة للاستدلال على فطريته)[1].

---

(١) المنهج النقدي عند المحدثين وعلاقته بالمناهج النقدية التاريخية لعبد الرحمن السلمي ص٦٨.

وثبوت هذا الأصل راجع لأمور:

أن العلم بهذه الحقيقة مما نص عليه أهل العلم بالحديث وهم أهل الاختصاص في نقد الروايات قال الإمام أحمد: (الحديث إذا لم تجتمع طرقه لم تفهمه والحديث يفسر بعضه بعضًا)[١] فلم يقصر تعدد الطرق على مجرد إثبات صحة الخبر وإنما جاوز هذا القدر إلى العلم بالتفسير الصحيح للمتن المروي ولا يكون العلم بالمتن إلا بعد الثقة في صحته وثبوته وقال يحيى بن معين: (لو لم نكتب الحديث من ثلاثين وجهًا ما عقلناه) [٢] وقال الأثرم: (والأحاديث إذا كثرت كانت أثبت من الواحد الشاذ وقد يهم الحافظ أحيانًا)[٣].

وكما نظروا لهذه الحقيقة فقد طبقوها في المرويات عمليًا حتى أن المراسيل التي هي من أنواع الحديث الضعيف ربما تم اعتمادها بناء على ورودها من طرق أخرى توحي بأن للخبر أصلًا إذ لا يعقل أن تتوارد كلمات الناس على قصة دون تشاعرهم ثم لا يكون لها أصل ثابت قال ابن الصلاح: (اعلم أن حكم المراسيل حكم الحديث الضعيف إلا أن يصح مخرجه بمجيئه من وجه آخر)[٤].

وقد دلت المشاهدة أن الناس يقوي ظنهم بالخبر كلما زادت طرقه حتى يحصل للواحد اليقين بالأخبار لتعدد ناقليها فإن الرجل إذا سمع خبرًا ثم سمعه من آخر ثم سمعه من ثالث لا يزال في زيادة اليقين بما سمع لاسيما

(١) الجامع لأخلاق الراوي وآداب السمع للخطيب ٢/ ٢١٢.

(٢) المرجع السابق ٢/ ٢١٢.

(٣) فتح المغيث للسخاوي ١/ ٢٣١.

(٤) مقدمة ابن الصلاح ص١٠٤، وانظر: شرح علل الترمذي لابن رجب ص١٨٤ ـ ١٨٥.

إذا لم يحصل اتفاق بين المخبرين وهذا حاصل لجميع الناس كما هو مشاهد مما يقضي بفطرية هذا الأمر لاشتراك الناس ـ جميعًا ـ في الإقرار به.

واستنادًا إلى هذه الحقيقة فقد قسم علماء المسلمين ـ الأصوليون خاصةً ـ الأخبار باعتبار طرقها إلى قسمين: المتواتر والآحاد وإيضاحها مع تحرير موقف اهل الحديث والاثر فيما يلي:

المطلب الأول: المتواتر:

وهو اسم فاعل مشتق من التواتر أي التتابع قال في اللسان: (التواتر: التتابع وقيل هو تتابع الأشياء وبينها فجوات وفترات وقال اللحياني: تواترت الإبل والقطا وكل شيء إذا جاء بعضهم إثر بعض ولم تجئ مصطفة)[1].

وأما في اصطلاح أهل الحديث فإنهم يعرفونه بشروطه وأجزائه وربما اقتصر أحدهم على بعض خصائصه بينما غلب على المتكلمين الاهتمام بضبطه في تعريف خاص يقول الجرجاني: (التواتر هو الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب)[2] فهو ما رواه جمع كثيرون عن جمع كثيرين من أول السند إلى منتهاه لا يتصور تواطئهم على الكذب وحصل بمجموع ذلك العلم الضروري؛ وإيضاحه بذكر أنواعه.

يقول ابن تيمية: (من أنكر تواتر حديث واحد فيقال له التواتر نوعان: تواتر عن العامة وتواتر عن الخاصة وهم أهل علم الحديث وهو أيضًا قسمان: ما تواتر لفظه وما تواتر معناه)[3].

---

(١) لسان العرب لابن منظور ٥/ ٢٧٥، مادة: وتر.

(٢) التعريفات للجرجاني ص ٧٠.

(٣) الفتاوى لابن تيمية ١٨/ (٦٩ ـ ٧٠).

فأما الخبر المتواتر بلفظه فمثل القرآن الكريم وبعض الأحاديث التي نقلها الجمع الكثير وأما المتواتر المعنوي فمثله أن يتفق الرواة على معنى واحد بألفاظ متقاربة بحيث إن اختلاف الألفاظ لا يؤثر على اتحاد المعنى الذي اشتركت فيه مروياتهم.

والتواتر اللفظي والمعنوي راجع إلى المتن مما يعني عدم اتصاله بالنقد الخارجي للمرويات وإنما المهم في هذا الموضع هو تواتر السند.

يقول ابن تيمية: (ولهذا كان التواتر ينقسم إلى عام وخاص فأهل العلم بالحديث والفقه قد تواتر عندهم من السنة ما لم يتواتر عند العامة كسجود السهو ووجوب الشفعة وحمل العاقلة العقل ورجم الزاني المحصن وأحاديث الرؤية وعذاب القبر والحوض والشفاعة...)[1].

ومقصوده أن التواتر منه عام ومنه خاص[2].

١ ـ **فالتواتر العام** هو ما يشترك في سماعه كل الناس أو أكثرهم دون أن يتوقف العلم بتواتره على أهل اختصاص معين ومن أمثلته علم الناس بوجود البلدان البعيدة كأمريكا وبريطانيا أو علمهم بوجود الأديان الكبيرة كالنصرانية واليهودية والهندوسية أو علمهم بوجود الشخصيات الكبيرة كموسى وعيسى ومحمد عليهم السلام فإن الناس يقطعون بصحة وجود كل هذا وما شاكله على وجه التيقن وطريق العلم به موقوف على التواتر العام الذي ينقله الناس جيلًا بعد جيل على اختلاف أديانهم وتخصصاتهم وثقافاتهم وأمصارهم وأحوالهم.

---

(١) الفتاوى لابن تيمية ١٨/ ٥١.

(٢) انظر: الجواب الصحيح لابن تيمية ٦/ ٣٤٤ ـ ٣٥٠.

٢ ـ **والتواتر الخاص** هو ما يختص بالعلم به أهل فن معين أو مكان معين أو نحو ذلك فقد يتواتر عند أهل الحديث ما يجهله غيرهم ويتواتر عند الفقهاء ما يجهله غيرهم ويتواتر عند الأطباء ما يجهله غيرهم ويتواتر عند المهندسين ما يجهله غيرهم (كما أن أصحاب مالك والشافعي وأحمد بن حنبل وأبي حنيفة وداوود وغيرهم عند كل طائفة من أقوال متبوعهم ونصوصه وأخباره ما يقطعون به وإن كان غيرهم لا يعلم ذلك، والأطباء عندهم من كلام أبقراط وجالينوس... وأمثالهم ما يقطعون به وغيرهم لا يعلم ذلك وأهل الهيئة عندهم من كلام بطليموس... ما يعلمونه هم وغيرهم لا يعلم ذلك بحيث يجزم هؤلاء وهؤلاء بكثير من مذاهب أهل الطب والحساب وتجارب الأطباء وأرصاد أهل الحساب وغيرهم لا يعلم ذلك.

وعند النصارى من أخبار الحواريين ومن أخبار قسطنطين والمجمع الأول بنيقية والمجمع الثاني والثالث والرابع وغير ذلك من مجامعهم وأخبارهم ما يقطع به علماؤهم وإن كان غيرهم لا يعلمون ذلك)[١].

وفي كلا النوعين لابد من شروط منها الصحيح وغير الصحيح:

أولًا: الشروط الصحيحة للتواتر:

أ ـ العدد:

فإن خاصية العدد المحقق للتواتر هي أهم خصائص التواتر إذ أن مصطلح التواتر يعني الكثرة وعدم الانفراد إذ هناك في بنية المصطلح العرفية ما يوحي بالتعدد والتتابع وهذا لا يكون في الشيء الواحد.

(١) الجواب الصحيح لابن تيمية ٦/ ٣٤٤ ـ ٣٤٦.

وقد اختلف[١] في تحديد العدد الذي يحصل به التواتر ويحقق اليقين فقيل أربعة وقيل ثمانية وقيل عشرة وقيل أربعون وقيل على عدد أهل بدر وقيل على عدد بيعة الرضوان وقيل غير ذلك[٢].

وهذا التحديد لا دليل عليه وإنما هو افتراض يطرحه بعض المتكلمين مع بعدهم عن صناعة النقد الحديثي وطبيعة عمل الرواية كما أن الواقع التطبيقي للروايات لا يؤيد هذا القول إذ أن هناك من الروايات ما حكم أهل الاختصاص بتواترها مع عدم هذا التحديد ولهذا فإن عدم تحديد العدد الذي يحصل عنده التواتر هو القول الراجح. وهذا راجع لعامل نفسي وعامل موضوعي.

فأما العامل النفسي فالمراد به أن الفطرة السليمة تشعر بحصول اليقين بأخبار العدد المعين دون أن تلتزم هذا دائمًا في نفس العدد فكما أن النفس من طبيعتها الشعور بالشبع عند حد معين دون أن تلتزم هذا الحد في كل مأكول وهذا راجع لجودة الأكل وكثرته وجوع الطاعم وشبعه فمن الناس من يأكل خبزًا واحدًا فيشبع ومنهم من لا يشبع إلا بالعدد الكثير من الخبز ونحو هذا.

يقول الغزالي: (إذا قدرنا انتفاء القرائن فأقل عدد يحصل به العلم الضروري معلوم لله تعالى وليس معلومًا لنا ولا سبيل لنا إلى معرفته: فإنا لا ندري متى حصل علمنا بوجود مكة ووجود الشافعي ووجود الأنبياء عليهم السلام عند تواتر الخبر إلينا وأنه كان بعد خبر المائة والمائتين ويعسر علينا تجربة ذلك وإن تكلفنا.

وسبيل التكلف أن نراقب أنفسنا إذا قتل رجل في السوق ـ مثلًا ـ وانصرف

---

(١) انظر: المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري ٢/٥٥٨.

(٢) انظر: منهج إمام الحرمين الجويني لأحمد العبد اللطيف ص ٣٥٦.

جماعة عن موضع القتل ودخلوا علينا يخبروننا عن قتله. فإن قول الأول يحرك الظن وقول الثاني والثالث يؤكده ولا يزال يتزايد تأكيده إلى أن يصير ضروريًا لا يمكننا أن نشكك فيه أنفسنا فلو أمكن تصور الوقوف على اللحظة التي يحصل العلم فيها ضرورة وحفظ حاسب المخبرين وعددهم لأمكن الوقوف ولكن درك تلك اللحظة عسير: فإنه تتزايد قوة الاعتقاد تزايدًا خفي التدريج نحو تزايد عقل الصبي المميز إلى أن يبلغ حد التكليف ونحو تزايد ضوء الصبح إلى أن ينتهي إلى حد الكمال فلذلك بقي هذا في غطاء الاشكال وتعذر على القوة البشرية إدراكه)[1].

قال الجابري معلقًا على كلام الغزالي: (لاشك أننا هنا أمام تحليل دقيق لسيكولوجية الاعتقاد... أن تحليل الغزالي للدور الذي تلعبه القرائن في التصديق بالخبر تحليل لا غبار عليه من الناحية السيكولوجية مثله في ذلك تحليله لـ «تزايد قوة الاعتقاد» وتأكيده بأن هذا التزايد تزايد خفي لا يمكن ضبط اللحظة التي ينتقل فيها المرء معه من الظن إلى العلم عند تواتر الأخبار)[2].

وهذا يعني أن في طبيعة النفس وفطرتها قبول الأخبار التي دلت القرائن على صدقها وأن هذا راجع لحقيقة الفطرة ولا يمكن الاستدلال عليه بسبب فطريته.

وأما العامل الموضوعي في الأخبار فإن اليقين المتحصل في النفوس بالأخبار المتواترة كما يرجع للفطرة النفسية من جهة فيرجع إلى وجود الخبر

---

(١) المستصفى للغزالي ص ١٠٩ ـ ١١٠.

(٢) بنية العقل العربي للجابري ص ١٢١.

في الخارج على أساس موضوعي وإن الأخبار الصادقة تشتمل على خصائص موضوعية وقرائن مفارقة تحمل النفوس على قبولها.

كما أن الأخبار الكاذبة تشتمل على خصائص موضوعية تحمل النفوس على ردها وعدم تصديقها وهذه الخصائص منها ما يرجع للناقلين من حيث عددهم وصفاتهم ومنها ما يرجع للخبر نفسه والعدد الذي هو موضوع هذه الفقرة هو أحد الخصائص المؤثر في اليقين بالمتواترات إلا أن تأثيره لا يرجع إليه وحده وإنما يرجع إليه مقرونًا بالخصائص الأخرى كعدم التواطؤ وموضوع المتن وغيرها.

وبسبب أن العدد لا يستقل بالتأثير لم يتم اشتراط عدد محدد بحيث يقال أن هذا العدد متى ما تحصل حقق التواتر وأفاد اليقين والضرورة وإنما ينظر في ذلك إلى القرائن الأخرى وموضوع الخبر.

فلو تناقل عشرة أشخاص ـ مثلًا ـ خبر وفاة ملك الدولة أو رئيسها ولم يسمع هذا إلا منهم لم يفد الخبر اليقين إذ أن طبيعة الخبر وموضوعه تستدعي عددًا أكبر من هذا وتتطلب نقل وسائل الإعلام والصحافة كما يحتمل أن مصدرهم واحد وأنها شائعة جازت عليهم بينما يحقق هذا العدد معنى التواتر لو كان المروي خبر حريق في حديقة الحي ونحو ذلك مما يعني أن العدد المحصل للتواتر اليقيني لا يقف على مقدار محدد من جهة ولا يفيد بنفسه اليقين حتى تعاونه الشروط الأخرى وتشترك معه القرائن المناسبة وهذا أمر عام في كل شروط التواتر.

ب ـ عدم التواطؤ على الكذب:

والتواطؤ المنافي لإفادة الأخبار العلم هو الاتفاق المعتمد أو ما كان

لأسباب متى ما عرفت لم يفد التواتر اليقين إذ ربما جاء عدد كبير بنقل خبر معين إلا أن هذا العدد الكثير من الناس قد تم اتفاقهم على نقل الخبر الكاذب لأهداف معينة كما يحصل من جند الملوك فقد يقرر ملك من الملوك أمرًا كحرب ـ مثلًا ـ فيتفق مع جيشه على نشر خبر كاذب لمصلحة سياسية فيقومون بنشر الخبر فإن الجيش لا يكون إلا بأعداد كثيرة غير أن نقلهم للخبر الكاذب لم يتم بشكل عفوي وإنما تم بتواطؤ واتفاق قال الجويني: (فإن الملك قد يواطئ قواد الجند في مكيدة.. وغرضه إخفاء أمره ليشن غارة فيقع التواطؤ على الكذب فيما أشرنا إليه ولا تعويل على العدد بمجرده أصلًا)[١].

وكما يحصل التواطؤ من العدد الكبير على الكذب لأغراض تخصهم ويكون هذا على وجه التعمد بحيث إن الناقل للخبر يعلم كذب الخبر المنقول ومع هذا يتعمد نقله ونشره بين الناس فإن التواطؤ ربما كان غير متعمد وهذا كالعصبيات والمذاهب والأديان الباطلة التي يتناقل اتباعها أخبارًا مكذوبة ويحملهم على تناقلها ما تربوا عليه دون تمحيص كما يتناقل أتباع النصارى خبر صلب المسيح ـ عليه السلام ـ ونحو ذلك فإن هذا العدد الكبير لم يفد خبرهم اليقين مع كثرته لوجود التواطؤ على الخطأ للعصبية الدينية.

يقول ابن تيمية في كلام محرر: (وهذا مما يعلمه الناس من أحوالهم فلو جاء رجل من بلد إلى آخر وأخبر عن حوادث مفصلة حدثت فيه تنتظم أقوالًا وأفعالًا مختلفة وجاء من علمنا أنه لم يواطئه على الكذب فحكى مثل ذلك علم قطعًا أن الأمر كان كذلك فإن الكذب قد يقع في مثل ذلك لكن على سبيل المواطأة وتلقي بعضهم عن بعض كما يتوارث أهل الباطل المقالات الباطلة مثل مقالة النصارى والجهمية والرافضة وغيرهم.

---

(١) البرهان للجويني ١/ ٥٧٧.

فإنها وإن كان يعلم بضرورة العقل أنها باطلة لكنها تلقاها بعضهم عن بعض فلما تواطؤا عليها جاز اتفاقهم فيها على الباطل والجماعة الكثيرون يجوز اتفاقهم على جحد الضروريات على سبيل التواطؤ أما عمدًا للكذب وأما خطأ في الاعتقاد وأما اتفاقهم على جحد الضروريات من دون هذا وهذا فممتنع..)[١].

والذي يتعين بيانه أن التواطؤ على خلاف الحق يفترق عن التواطؤ على نقل الحق من جهات:

الأولى: أنه وإن اشتركا في أن كل واحد منقول بالعدد الكثير إلا أن نقل الباطل لا يدوم التصديق به[٢] وإنما ينتهي إلى زمن أما بحصول مقصوده وإما بإفشائه من منتحليه فإن الملك حين يتفق مع جنده على غارة وقد ورى بغيرها لابد أن ينكشف تواطؤهم مجرد تحقق الأمر الذي كتموه. والثانية أن الخطأ لا يدوم اعتقاده عند كل أحد إذ لا تخلو الفطرة البشرية من وجود من ينقب عن الحقائق فيكشفها ثم ينشى النقد وينتشر كاشفًا الباطل وانتشار الحق يستند إلى الفطرة الخيرة التي هي الأساس في طلبه وأنه الموافق للواقع الموضوعي إذ أن من طبيعة الحق أن النفوس تسكن إليه وتطمئن به وتقيم على اعتقاده إلا إذا جرفتها الأهواء بينما لا تطمئن النفوس على الباطل ولا تسكن إليه ولهذا اشتهر في الحكمة قولهم: الحق أبلج والباطل لجلج.

والثالثة: أن التواطؤ المفيد لليقين لابد أن يكون في كل طبقات السند بينما لا يتحقق هذا في أي أمر باطل وما من نحلة أو مذهب باطل إلا وقد

---

(١) منهاج السنة لابن تيمية ٧/ ٤٣٦ ـ ٤٣٧.

(٢) انظر: الإرشاد للجويني ص٤١٤.

نشأ بشكل فردي ثم أخذ في الانتشار مما يعني أنه فاقد لتحقق التواتر! وهذا يتضح بالشرط الثاني.

ج ـ استواء الطرفين والواسطة:

والمقصود بهذا الشرط أن يتحقق العدد الكثير في كل طبقة من طبقات الإسناد بحيث إن مشاهدة الواقعة الأصلية قد وقف عليها الجم الغفير ثم نقلها عنهم الحجم الغفير ثم نقلها عن الآخرين الجم الغفير حتى وصل النقل إلى منتهاه دون أن تقل أي حلقة من حلقات الرواية عند العدد الموصل لشرط التواتر.

قال الجويني: (ثم إن كان المخبرون أنبؤوا عما شاهدوه وعلموه ضرورة من غير واسطة فالكلام كما ذكرناه وإن نقلوا ما أنبؤوا عنه عن آخرين ونقل أولئك عن متقدمين وتناسخت الأعصار وتواترت الأخبار فلا يحصل العلم الضروري بالمقصود من الخبر إلا عند استواء طرفي المخبرين وواسطتهم والمعنى بذلك أن يكون المخبرون عن المقصود أولًا على عدد التواتر وكذلك المخبرون عنهم إلى أن يصل الخبر لنا فلو انخرم شرط من شرائط التواتر في الأول أو في الآخر أو في الوسائط لم يحصل العلم بالمخبر عنه المقصود بالخبر)[1].

ثانيًا: الشروط غير الصحيحة:

أ ـ استناد الخبر للحس:

اشترط بعض الأصوليين أن يكون مستند الخبر المتواتر الحس بحيث إن

---

(١) الإرشاد للجويني، ص ٤١٥.

الرواة في أول الإسناد لابد أن يقفوا على المروي مشاهدة وحسًّا وإما أن نقلوا أمرًا عقليًا ـ مثلًا ـ كالقول بحدوث العالم فليس هذا النقل من الخبر المتواتر وكأخبار المخبرين عن الأمور التي غابت عنهم ولم يشاهدوها وإنما حصلت لهم بغير طريق المشاهدة والحس!

والتحقيق عدم اشتراط هذا الشرط فلا يجب أن يستند المتواتر إلى مجرد المحسوس المشاهد وإنما الواجب استناد المتواتر إلى الضرورة سواء كانت ضرورة حسية أو ضرورة عقلية أو ضرورة فطرية أو ضرورة ناتجة عن القرائن المتوافرة مما يعني توسيع مستند التواتر فلا يقتصر فيه على مجرد الحس وإنما يشمله ويشمل غيره[(١)].

يقول ابن تيمية: (ليس من شرط أهل التواتر أن يخبروا عن مشاهدة بل إذا أخبروا عن علم ضروري حصل العلم بمخبر أخبارهم وإن لم يكن المخبر به مشاهدًا والمعرفة بالله قد تقع ضرورة وإذا كان كذلك أمكن المعرفة بتصديق أخبار المخبرين عن المعرفة الحاصلة ضرورة ألا ترى أن ما يخبر به الناس عن أنفسهم من لذة الجماع وكثير من المطاعم والمشارب بل ولذة العلم والعبادة والرئاسة وحال السكر والعشق وغير ذلك.. وليست أمورًا مشاهدة بل أطباق الناس على وصف رجل بالعلم أو العدل أو الشجاعة أو الكرم أو المكر أو الدهاء أو غير ذلك من الأمور النفسانية التي لا تعلم بمجرد المشاهدة يوجب العلم بذلك لمن تواتر هذه الأخبار عنده وإن لم يكن المخبرون أخبروا عن مشاهدة.. ولهذا كانت العدالة والفسق تثبت بالاستفاضة ويشهد بها بذلك كما يشهد المسلمون كلهم أن عمر بن عبدالعزيز كان عادلًا وأن الحجاج كان ظالمًا والعدل والظلم ليس أمرًا مشاهدًا بالظاهر فإن الإنسان أكثر ما يشاهد

---

(١) انظر: تيسير مصطلح الحديث ص٢٠.

الأفعال كما يسمع الأقوال فإذا رأى رجلًا يعطي ويقتل شاهد الفعل إما كونه قتل بحق أو بغير حق أو أعطى عدلًا وإحسانًا أو غير عدل وإحسان فهذا لا يعلم بمجرد المشاهدة بل لابد من دخول العقل في هذا العلم.

وكذلك من لا يعرف الطب والنحو إذا رأى ما تواتر عند أهل الطب والنحاة من علم أبقراط وجالينوس وأمثالهما والخليل وسيبويه علم أن هؤلاء علماء بالطب والنحو وإن لم يعرف ما هو الطب والنحو وليست معرفة المخبرين بذلك عن مشاهدة... وكذلك القضايا الحسابية كالعلم بالمضروبات والمنسوبات والمجموعات ونحو ذلك هو ضروري لمن علمه فإذا أخبر أهل التواتر بذلك لواحد حصل له العلم بذلك وإن كانوا إنما أخبروا عن علم ضروري)[١].

وليس هذا موقف مدرسة أهل الحديث فقط كما يعبر عنه ابن تيمية وإنما يوافق عليه كبار النظار من أهل الكلام حيث لا يصح عندهم اشتراط الحس مستندًا للأخبار المتواترة وغيرها يقول الجويني: (وقيد طوائف من الأصوليين هذا الركن الذي فيه نتكلم باشتراط إسناد الأخبار إلى المحسوس، ولا معنى لهذا القيد فإن المطلوب صدور الخبر عن العلم الضروري ثم قد يترتب على الحواس ودركها وقد يحصل عن قرائن الأحوال ولا أثر للحس فيها على الاختصاص فإن الحس لا يميز احمرار الخجل والغضبان عن احمرار المخوف والمرعوب وإنما العقل يدرك تمييز هذه الأحوال ولا معنى إذا للتقيد بالحس)[٢].

---

(١) درء التعارض لابن تيمية ٨/ ٤٣ ـ ٤٥.

(٢) البرهان للجويني ١/ ٥٦٨، وفي كلام الجويني بيان أن الحس لا يميز إذ التميز من خصائص العقل كما سبق ص ١٨٦.

ب ـ العدالة [١]:

والتحقيق أن العدالة ليست شرطًا في المخبرين الذين ينقلون الأخبار المتواترة والسبب أن العلاقة بين الصدق والعدد الذي لا تواطؤ معه على الكذب علاقة عكسية فكلما قل العدد المشروط تم الاحتياج إلى ضمان يمنع من الكذب والخطأ فالعدالة تمنع من الكذب والضبط يمنع من الخطأ بينما العدد الكثير والجم الغفير لا يحتاج معه للعدالة والضبط لأن هناك ما يغني عنها ويسد مسدها ولهذا يقبل الناس ما تتناقله الأجيال من الكفار والفساق وغيرهم متى ما كانت أعدادهم على قدر يحيل الكذب والخطأ.

والحاصل أن هذا الضرب من الأخبار متى ما حققت الشروط الصحيحة وعلم فيها عدم التواطؤ واستواء الطبقات في الشروط فهي مفيدة لليقين محققة للعلم بصدق المنقول موجبه لاعتماد ما ورد من المرويات ملزمة للمنازع ومع أن هذا محل اتفاق إلا أن المناطقة وغيرهم قد شغبوا على هذا وأوردوا بعض الاعتراضات.

ثالثًا: اعتراضات المناطقة على المتواترات:

الاعتراض الأول: إن المتواترات مختصة بمن علمها فلا تقوم بها الحجة على غيره بخلاف غيرها من مواد البرهان فإنها مشتركة يحتج بها على المنازع.

ومنشأ هذا الاعتراض أن مواد البرهان لابد أن تكون يقينية ثم إن المواد منها ما هو يقيني عند المناطقة وتقوم به الحجة على المخالف كالحسيات

---

(١) انظر: نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر لابن بدران ١/ ٢١٢.

ومنها ما هو يقيني ولا تقوم به الحجة على المخالف لاختصاصها بمن حصلها كالمتواترات وقد تولى شيخ الإسلام ابن تيمية الرد على هذا الزعم بحجج أهمها:

أن التفريق بين الحسيات والمتواترات بجعل الحسيات مشتركة توجب الإلزام والمتواترات مختصة لا توجب الإلزام تفريق باطل.

- إذ أن الحسيات منقسمة إلى مشتركة ومختصة فليس ما رآه زيد أو شمه أو ذاقه أو لمسه يجب اشتراك الناس فيه وكذلك ما يجده في نفسه من جوعه أو عطشه أو ألمه أو لذته فإن هذه المحسوسات لا تكون إلا مختصة لا يتصور أن يشاركه فيها أحد كما أن من المحسوسات ما يشترك فيه عامة الناس كاشتراكهم في رؤية الشمس والقمر.

وهذا بعينه متحقق في المتواترات فمنها ما هو مشترك ومنها ما هو مختص فمن المختص ما يتواتر عن أهل الحديث دون سائر الناس أو يتواتر عند أهل الطب أو أهل الفلك ومنها ما يشترك الناس بالعلم به ويتواتر عند الجميع كتواتر العلم بالبلدان العظيمة أو الأشخاص العظماء فإن الناس يشتركون في العلم بوجود موسى وعيسى ومحمد عليهم السلام وادعائهم النبوة فقد تواتر خبرهم عند عامة بني آدم[١].

وعلى هذا التقرير فما يقال في الحسيات يقال في المتواترات لعدم الفرق وإلا كان المفرق متحكمًا.

- إن الاشتراك في المتواترات أكثر من الاشتراك في الحسيات فإن الخبر المتواتر ينقله الناس جيلًا بعد جيل حتى يصل العلم به لأمم كثيرة

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين لابن تيمية ص ١٣٣ ـ ١٣٤.

بينما الحسيات كالمشمومات والمذوقات إنما يبقى العلم بها مقتصرًا على من باشرها ولا تتعداه إلى غيره.

فإن لكل ثقافة نوع من المأكولات تختص بهم والعلم بهذه المأكولات ربما حصل بطريق الحس أو بطريق الخبر والحس معًا؛ والحس لا يتحقق إلا لمن باشر ذلك بنفسه بخلاف الخبر الذي يروي وصف ذلك فإن المخبرين أكثر ممن باشر هذه المأكولات حسيًا لأن المخبرين هم مجموع المباشرين والناقلين بينما الإحساس بهذا الأمر لا يقف عليه إلا من باشر المحسوس المراد.

وعليه فإن المتواترات (أقرب إلى اليقين وأولى بالاحتجاج بها على الغير ودفع منازعته من الحسيات التي هي أشد اختصاصًا بأصحابها على خلاف ما يدعيه المتمنطقة)[١].

• إن المتواتر من الأخبار الدينية ـ التي يهونون منها ـ أكثر يقينًا من المنقول من أقوال الفلاسفة[٢] والمناطقة وهذا هو ما أوجب ظهور أمر الأنبياء عليهم السلام عند العامة والخاصة فلولا أن شهرتهم غلبت كل شهرة لما أرخ الناس بها كما يؤرخون بميلاد المسيح وهجرة المصطفى ـ عليهما السلام ـ ونحوها حتى أن الفلاسفة أنفسهم لا تعرف تواريخهم إلا بفضل تواريخ الأنبياء، والمناطقة يلزمون الناس بأقوالهم ويرون أن أبحاثهم مما تقوم به الحجة ويثبت به نسبة الأقوال إليهم مع أنها حاصلة بطريق دون الطريق الذي رويت به أخبار الأنبياء وأقوالهم وأحداثهم.

---

(١) تجديد المنهج لطه عبدالرحمن ص ٣٥٦.

(٢) الرد على المنطقيين لابن تيمية ٤٣٦.

● عدم العلم بالمتواتر ليس علمًا بعدم التواتر ولا بعدم علم الغير به[(١)] فإن من لا يتواتر عنده شيء من هذا فأما أنه ليس في يده من الأسباب ما يمكنه من العلم أو أنه يأبى طلب الأسباب المحصلة للتواتر فإن كان الأول فلان صناعته تضيق عن سلوك هذا السبيل الخبري كحال من يحصر طرق المعرفة في مجرد العقل أو يحصرها في مجرد الحس وهذا يطالب بتوسيع صناعته فغاية ما عنده أن صناعته لا يثبت بها التواتر لكنها لا تثبت بطلان المتواتر إذ من هذا حالة إنما هو في عدم العلم لا العلم بالعدم وهذه حقيقة الجهل.

وإن كان الثاني وهو أنه معرض عن طلب الأسباب المحصلة للعلم بالتواتر فيطالب بترك أعراضه فيجب أن يسمع كما سمع غيره وأن يقرأ كما قرأ غيره حتى يحصل له من العلم كما حصل لمن طلب أسباب ذلك.

وهم لا يقبلون حجة من ينكر الحسيات لأنه لا يريد أن يطلبها فلو قال: رؤية الهلال لا تحصل إلا بالحس وأنا لم أره!

قالوا له: انظر كما نظر غيرك وستراه.

وكذلك الحال في المتواترات لا تقبل حجة من أعرض عن تحصيل العلم بها مما يعني أنها ملزمة للمخالف قاطعة للمنازع أكثر من القضايا اليقينية عندهم.

وعليه فمتى (تبين أن المتواترات لا تضاهي الحسيات في الانقسام إلى ما هو مشترك وما هو مختص فحسب بل إنها تفضلها في القسم المشترك كما أنها تفوق في شهرتها الأقوال الفلسفية لزم أن يكون حظ المتواترات من اليقين أعظم من حظ الحسيات وأظهر من حظ المجربات التي تخبر بها

---

(١) المرجع السابق ص ١٤١.

الأقوال الفلسفية)[١].

الاعتراض الثاني: أن يقين الخبر المتواتر راجع لأمور أخرى غير الخبر:

وهذا الاعتراض إنما هو نزاع في الأساس النظري لحجية التواتر يرمي إلى ضرب سلطته المعرفية يقول الجابري معلقًا على كلام الغزالي الذي سبق نقله [٢]: (غير أن ما يؤسس الاعتقاد في الأمثلة التي ذكرها الغزالي ليس (القرائن) ولا (تزايد المخبرين) بل إنما تؤسس المشاهدة الحسية (مشاهدة الفتى العاشق، مشاهدة الرجل وهو يصفق وجهه، مشاهدة الرجل في السوق، مشاهدة ضوء الصبح... الخ).

فالقرائن وتزايد الأخبار ليست في هذه الحالات سوى عناصر مكملة للحادث الأساسي الذي يحرك الظن ابتداء إى مشاهدة الواقعة ومشكلة (خبر التواتر) في الميدان الفقهي هو أنه يفتقر إلى ما يؤسسه تجريبيًا أعني المشاهدة.

نعم إن الذين نقلوا الخبر عن مصدره قد سمعوه منه ولكن المشكلة هي أن الذين قاموا بتدوين الأخبار وجمع الحديث بعد أزيد من مائة سنة من وفاة النبي لم يكن في إمكانهم قط رصد تزايد الناقلين كما في مثال الرجل الذي قتل في السوق الذي ذكره الغزالي.. هذا من جهة ومن جهة أخرى فما نظن أن الفقهاء والمحدثين... يقبلون إرجاع الاعتقاد في صحة خبر التواتر... إلى مجرد عوامل سيكولوجية)[٣].

وما قاله الغزالي لم يرد به بحث أساس الاعتقاد ومصدره وإنما أراد به

---

(١) تجديد المنهج لطه عبدالرحمن ص٣٥٦.
(٢) انظر: المستصفى للغزالي، ص١٠٩ ـ ١١٠.
(٣) بنية العقل العربي للجابري ص١٢١ ـ ١٢٢.

تفسير الكيفية التي يتحصل بها اليقين فمثل بالمحسوسات لأنها محل اتفاق وأن المحسوسات والقرائن التي هي أمور خارجة عن الخبر نفسه ربما تزايدت مما تتزايد معها الظنون ثم تتحول إلى العلم واليقين ويؤكده أن سياق كلام الغزالي إنما كان في معرض الرد على من اشترط عددًا معينًا يحصل عنده اليقين فبين أن اليقين لا يدور مع مقدار معين وإنما يسهم في تحصيله عوامل مختلفة وأن النفس تقابل ذلك بشيء من التدريج المتجه من الظن إلى العلم دون أن نقف بشكل حاسم على اللحظة المحققة لليقين!

وأما إن الخبر لا يفيد العلم إلا لعوامل أخرى فهو تعميم لأمثلة الغزالي التي نزعها من مقصودها وإلا فإن الخبر يقوم به من الخصائص ما يوجب التصدق به أما لطبيعته، وأما لأحوال الناقلين، وأما لمستقر العوائد، وأما لقرائن ملازمة للخبر؛ مما يعني أن كل خبر تقوم به عوامل قبوله دون أن يدعى أنها متحققة في كل خبر إذ لكل خبر قرائنه الخاصة به مما يعني أن هناك اشتراطات موضوعية راجعة للخبر موجبة للقطع به وأنه لا يقف على الأساس النفسي كما يدعي.

مع أن الأساس النفسي ـ في كلام الغزالي ـ إما أن يراد به ما يوافق موقف السفسطائية الذين يرون أن الحقائق تتبع العقائد وحينها فيكون اعتراض الجابري سديدًا لو كان هذا هو المراد.

وربما كان الأساس النفسي هو الفطرة التي تسكن إلى الخبر الصادق وتدرك لذاتها حسن الخبر كما تدرك حسن المحسوسات وقبحها وحينها فهذا الأساس النفسي ليس إلا الفطرة الخيرة التي تسلم للصدق ولا تعانده وتأبى الكذب وترده مما يقتضي أنها أساس علمي صحيح!

فمن هنا علم أن ما يثبت بطريق التواتر من المقولات الدينية فهو محل

تسليم بسبب سلامة الطريق الذي أوصله وهدى إليه كالعلم بوجود النبوة في العالم بل العلم بنوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد عليهم السلام والعلم بفضلهم وصدقهم والعلم بالكتب السماوية كالتوراة والإنجيل والزبور والقرآن والعلم بوجود الملائكة والجن واليوم الآخر فإن هذه المقولات الدينية وأشخاص من دعى إليها معروفة بالتواتر في الجنس البشري وإنما يقع الشك في تفصيلاتها دون أصلها مما يعني أن المسائل التي تثبت بالتواتر لا يجوز الطعن فيها ولهذا لم يطعن الفلاسفة ـ كاسبينوزا[(١)] ـ في وجود التوراة وإنما طعن في أن النص المكتوب ليس هو النص الأصلي مما يعني إقراره بأن هناك أصل مكتوب وإنما وقع الطعن في النسخة المحرفة التي زعم أنها هي الأصلية وذلك بسبب أن العلم بمثل هذه القضايا مما شاع وتواتر في الأمم وحتى من شك فيه فليس معه على شكه أي دليل وهو محجوج بمخالفة التواتر!

المطلب الثاني: خبر الآحاد:

تأتي أخبار الآحاد باعتبارها القسم الثاني من الأخبار بالنظر إلى طرق الخبر وأسانيده وإذا كان التواتر يقتضي التصديق ضرورةً لاشتماله على خصائص موضوعية تقضي بذلك كالعدد الكثير الذي يستحيل في العادة تواطؤهم على الكذب مما يقتضي صحة المروي ويقين المنقول فإن أخبار الآحاد تنزل عن هذه الدرجة عالية اليقين لفقدها هذه الخصائص ولهذا فإن حد خبر الآحاد هو: (ما لم يبلغ حد التواتر)، يقول الآمدي: (خبر الآحاد ما

---

(١) هو: باروخ اسبينوزا اليهودي يصفه الغربيون بأنه مؤسس النقد التاريخي، ينتمي للعقليين عرف بعداء الاديان توفي عام (١٦٧٧م). انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ١٠٦.

كان من الأخبار غير منته إلى حد التواتر)[١] وهذا التعريف لم يتعرض فيه المعرف إلى القيمة المعرفية لخبر الآحاد وهل هو مقبول أم مردود وإنما بين أنه ما لم يبلغ درجة التواتر بينما قال الخطيب في تعريفه: (وأما الخبر الآحاد فهو: ما قصر عن صفة التواتر ولم يقع به العلم وإن وثقه الجماعة)[٢] فهنا زاد إلى خاصية نزوله عن درجة التواتر عدم إفادة العلم اليقيني مما زاد في تضييق المفهوم ليحصره في دائرة الظن مطلقًا إما الظن الراجح المقبول وإما الظن الذي لا يغني عن الحق شيئًا وتخصيص الآحاد بما يفيد الظن مطلقًا إشكال معرفي في الفكر الكلامي والحديثي الإسلامي ستتم دراسته ليتبين أن في تخصيص الآحاد بما أفاد الظن خلافا، ولكل فريق من الفرقاء أدلته!

المذهب الأول: أن خبر الواحد يفيد العلم مطلقًا:

وصورة هذا المذهب أن ما يخبر به الواحد مفيد لليقين مطلقًا مما يعني اطراد ذلك في كل خبر جاء ولو من طريق راوٍ واحد.

وقد نسب الآمدي[٣] هذا القول إلى بعض أهل الظاهر وإلى الإمام أحمد في إحدى الروايتين عنه وهذا مذهب فاسد بلا شك.

فإن المذهب بهذه الصورة لا يثبت عن أهل الظاهر ولا عن الإمام أحمد ﷺ فقد صرح ابن حزم[٤] بأن خبر العدل عن مثله إلى الرسول ﷺ مفيد للعلم والعمل معًا وفي هذا تخصيص للخبر المفيد للعلم وأنه خبر العدل المرضي لا أي خير كما أن كتب ابن حزم مكتنزة بالكلام عن الروايات

---

(١) الأحكام للآمدي ٢/ ٤٩.
(٢) الكفاية للخطيب ص ٢٦.
(٣) انظر: الأحكام للآمدي ١/ ٢٣٤، والبرهان للجويني ١/ ٦٠٦.
(٤) انظر: الأحكام لابن حزم ١/ ١٢١.

وذكر الرجال وجرحهم وتعديلهم بحيث إنه كسائر أهل الحديث يعزل بين الخبر الموثوق الذي سلم رجاله ومتنه من القوادح والخبر الذي لم يسلم من القوادح مما يقتضي أنه لا يقبل خبر كل أحد وإنما يقبل خبر الثقات العدول ويرد غيرها.

وما قيل في ابن حزم يقال ما هو أدل منه في الإمام أحمد ﷺ فإن أحمد من أكثر الأئمة تحريًا في نقد المرويات وبهرجتها ومن أكثرهم كلامًا في الرجال والأسانيد بحيث لا يقبل أي خبر جاء إليه وإنما ينظر في معايير نقد الأخبار ويتفحص أحوال الناقلين وسائر القرائن المؤثرة على قيمة الخبر العلمية.

وبهذا فإن هذا المذهب مما زوره المتكلمون على أهل الحديث إما عمدًا وتشغيبًا لدوافع الصراع وإما جهلًا بتحقيق مذهب أهل الحديث مع أن فكرة الإسناد ما هي إلا منجز من منجزات أهل الحديث حتى تصان السنة عن المرويات الباطلة، والواقع أن أهل الحديث هم أعلم الناس بالصحيح والمكذوب والمقبول والمردود بناء على نقد الأخبار عندهم بينما يروج على المتكلمين من الروايات المكذوبة والموضوعة والضعيفة ما يدل على أنهم هم من يقبل رواية كل أحد دون تمحيص!

يقول ابن تيمية: (فإن أحدًا من العقلاء لم يقل: إن خبر كل واحد يفيد العلم وبحث كثير من الناس إنما هو في رد هذا القول)[1].

والظاهر أن المتكلمين لما قصروا اليقين على أخبار التواتر دون الآحاد ورد عليهم أهل الحديث أن خبر الآحاد العدول يفيد العلم ظن المتكلمون

(١) المسودة في أصول الفقه لآل ابن تيمية ص ٢٤٤.

أن أهل الحديث يقبلون أخبار الآحاد مطلقًا فنسبوا إليهم هذا المذهب الفج وأخذوا في رده وإبطاله! ورد هذا المذهب غني عن الإطالة بسبب أن العقلاء لا يقبلون كل ما هب ودب من المرويات وإذا كان العاقل لا يقبل كل خبر فأهل العلم بالاثار من باب أولى.

المذهب الثاني: أن خبر الواحد لا يفيد العلم مطلقًا:

وهذا على النقيض من المذهب السابق فإذا قبل المذهب السابق كل خبر رد أصحاب هذا المذهب افادة العلم عن كل خبر جاء من غير طريق التواتر سواء رواه العدول أو غيرهم وسواء احتفت به القرائن أم لا.

وهذا مذهب بعض أهل الكلام كالباقلاني[١] والجويني[٢] وبعض متأخري أهل الحديث كالنووي حيث نقل كلام ابن الصلاح في افادة خبر الآحاد العلم إذا دلت على صحته القرائن ثم قال مستدركًا: (وخالفه المحققون والأكثرون)[٣].

وروي عن الإمام أحمد في الرواية الأخرى عنه[٤].

وهذا المذهب مردود أيضًا لعدد من الاسباب منها:

أن هذه الرواية لم تثبت عن الإمام أحمد ولم ترو عنه في كتب طلابه المعتنين بنقل علمه وإنما نقلها أبو يعلى وذكر أنه وجدها في كتاب «معاني الحديث» ويؤكد هذا: اعتماد الإمام أحمد على الآحاد في الأمور العلمية مما

---

(١) انظر: التمهيد للباقلاني ص ١٦٤.
(٢) انظر: البرهان للجويني ١/ ٥٩٩.
(٣) تقريب النواوي ١/ ١٣٢.
(٤) العدة لأبي يعلى ٣/ ٨٩٨.

يعني أنه يرى خبر الواحد مفيدا للعلم في أحوال خاصة ومنها بعض الأمور العقدية كأحاديث الرؤية والشفاعة وما جرى مجراها.

كما أن الزعم بأن هذا المذهب هو رأي جمهور أهل العلم من الأصوليين مخالف للواقع فإن الجمهور على خلاف هذا المذهب وكتبهم الأصولية والحديثية طافحة بهذا بل إن بعض من انتصر لهذا القول في بعض كتبه قرر خلافه في كتبه الأخرى فالجويني ـ مثلًا ـ يقول في كتابه الإرشاد: (وكل خبر لم يبلغ مبلغ التواتر فلا يفيد علمًا بنفسه إلا أن يقترن به ما يوجب تصديقه مثل أن يوافق دليلًا عقليًا أو تؤيده معجزة تصدقه وكذلك إذا تلقت الأمة خبرًا بالقبول وأجمعوا على صدقه فنعلم صدقه)[١].

والظاهر أن متأخري أهل الحديث الذين سلكوا هذا المذهب إنما دخلت عليهم شبهة أهل الكلام وإلا فإن أهل الحديث المتقدمين على قبول خبر الواحد واعتقاد إفادته للعلم بشروطه وقد بين ابن القيم[٢] أن موادهم العلمية التي بنوا عليها هذا الموقف لا ترجع لمدرسة أهل الأثر وإنما ترجع إلى أهل الكلام مما يعني أن مذهبهم هذا إنما هو فكر أجنبي عن مدرسة النقد الحديثي الأصلية.

المذهب الثالث: إن خبر الواحد مفيد للعلم بشروطه:

يقف هذا المذهب بين المذهبين السابقين حيث لا يقبل الآحاد مطلقًا ولا يردها مطلقًا وإنما يقرر أن أخبار الآحاد منها المقبول والمردود ـ والمهم ـ أن المقبول منها منقسم إلى ما يفيد العلم واليقين ومنه ما يفيد الظن الراجح ومنها ما يفيد العمل دون العلم.

---

(١) الإرشاد للجويني ص٤١٦ ـ ٤١٧.

(٢) انظر: الصواعق لابن القيم ٣/ ٨٧٠.

وهذا الموقف لا يربط بين الآحاد والظنية على وجه التلازم المنطقي ـ كما يميل إليه ـ بعض أهل الكلام بحيث يقال كلما كان الخبر آحادًا كلما كان ظنيًا وإنما يرجع الظن واليقين إلى اشتراطات متى ما تحققت كان مقبولًا بحسب درجة القبول أي أنه ينقل المشكل المعرفي من الحقل الرياضي الضروري إلى ما هو من جنس الحقل التجريبي المركب من الجهد العقلي المشروط بالمعطيات الموضوعية إلا أن هذه المعطيات الموضوعية ليست الخصائص المحسوسة وإنما هي خصائص الخبر باعتباره مسلكًا مستقلًا عن الرياضي والتجريبي.

وهذا الموقف هو مذهب السلف وأئمة أهل الحديث وجمهور الأصوليين والمؤرخين[١] وقد نص عليه الأئمة.

قال ابن خويزمنداد المالكي ـ ناقلًا عن مالك في الخبر الذي لم يروه إلا الواحد والاثنان: (ويقع بهذا الضرب ـ أيضًا ـ العلم الضروري نص على ذلك مالك)[٢].

وقال الشافعي: (إذا حدث الثقة عن الثقة حتى ينتهي إلى رسول الله ﷺ فهو ثابت عن رسول الله ﷺ)[٣].

وقال أبو بكر المروزي: قلت لأبي عبدالله ـ يعني الإمام أحمد: هاهنا إنسان يقول أن الخبر يوجب عملًا ولا يوجب علمًا، فعابه، وقال: (ما أدري ما هذا!)[٤].

---

(١) انظر: فتح المغيث للسخاوي ١/ ٥١.
(٢) التمهيد لابن عبد البر ١/ ٨.
(٣) الأم للشافعي ٧/ ١٧٧.
(٤) العدة في أصول الفقه لأبي يعلى ٣/ ٨٩٩.

وقال أبو عمرو بن الصلاح عما اتفق عليه البخاري ومسلم من الأحاديث: (مقطوع بصحته والعلم اليقيني النظري واقع به خلافًا لقول من نفى ذلك محتجًا بأنه لا يفيد في أصله إلا الظن وإنما تلقته الأمة بالقبول لأنه يجب عليهم العمل بالظن والظن قد يخطئ، وقد كنت أميل إلى هذا وأحسبه قويًا ثم بآن لي أن المذهب الذي اخترناه أولًا هو الصحيح لأنه ظن من هو معصوم من الخطأ لا يخطئ والأمة في إجماعها معصومة من الخطأ... وهذه نكتة نافعة ومن فوائدها: القول بأن ما انفرد به البخاري أو مسلم مندرج في قبيل ما يقطع بصحته لتلقي الأمة كل واحد من كتابيهما بالقبول.. سوى أحرف يسيرة تكلم عليها بعض أهل النقد من الحفاظ كالدارقطني وغيره وهي معروفة عند أهل هذا الشأن...)[١].

وما قرره ابن الصلاح إنما هو في خصوص الآحاد التي جاءت في الصحيحين وأما سائر أخبار الثقات مما لم يرد في الصحيحين فلم يشرح موقفه نصًا وإن كان ظاهر كلامه تخصيص إفادة اليقين بهذا الصنف فقط مع أن الراجح أن الآحاد التي احتفت بها أسباب القبول وإفادة العلم أوسع مما في الصحيين إلا أن هذا لا يشكل على صورة الموقف من جهة أن من الآحاد ما يفيد اليقين فإن هذا يكفي في نفي كلية الحكم بظنية الآحاد.

كما أن ابن الصلاح لم يتفطن لكثرة من قرر هذا الرأي الذي انتصر له وإنما قرره بناء على مقتضيات الدليل والحجة الصحيحة يقول شيخ الإسلام: (... وقد ذكر أبو عمرو بن الصلاح القول الأول ـ وهو إفادته العلم ـ وصححه واختاره ولكنه لم يعلم كثرة القائلين به ليتقوى بهم وإنما قاله بموجب الحجة

(١) مقدمة ابن الصلاح تحقيق: ماهر الفحل ص ٩٧.

الصحيحة)[1].

فمن هنا علم أن أخبار الآحاد منها ما يفيد اليقين ومنها ما لا يفيد اليقين والسبب الذي يعزل الآحاد إلى قسم يقيني وقسم غير يقيني هو أحوال الرواة والقرائن التي متى قامت بالخبر استلزمت إفادة اليقين وربما أفادت الظن الراجح وربما أفادت ما هو دون ذلك.

(١) حكى ابن القيم هذا القول عن ابن تيمية في مختصر الصواعق المرسلة ٢/ ٣٧٣.

المبحث الثالث:

الخبر باعتبار أحوال الرواة:

تمهيد:

سبق بحث الخبر من حيث طرقه وهي إما طرق كثيرة وإما دون ذلك واصطلح على تسمية الخبر الذي له طرق كثيره بالمتواتر وهي كثرةٌ خاصة بمن امتنع في حقهم الاتفاق على الكذب إذ أن الكذابين إذا تواطؤوا على نقل خبر فلا يعتد بعددهم واصطلح على تسمية ما لم يبلغ حد التواتر بخبر الآحاد وهو الخبر الذي نقله راوٍ واحد أو اثنان أو ثلاثة أو أربعة ونحوهم ولما كان العدد الخاص في المتواتر مغنيًا عن اشتراطات خاصة اكتفي به فلا يلتفت لصفات المخبرين من حيث الديانة والدقة أما الآحاد فلما كانت قلة الرواة مظنة الكذب والخطأ احتيج إلى اشتراطات موضوعية تسد هذا النقص حتى تحفظ للخبر موثوقيته ويتم الاعتماد عليه.

وهذا راجع إلى أحوال الراوي إما في نفسه من حيث أمانته ودقته وإما حاله مع غيره من حيث إنه لقي أستاذه وتحمل عنه بطرق التحمل المعتبرة مما يعني أن الإسناد من حيث أحوال الرواة راجع إلى أحوال تحقق قبول الرواية وأحوال تمنع من قبول الرواية.

وهذا يقتضي أن خبر الآحاد متوقف على البحث عن أحوال الرواة إذ هي الفارق المنهجي بين خبر التواتر الذي لا يحتاج لقبوله بحث أحوال الرواة وخبر الآحاد الذي يتطلب ذلك.

يقول ابن حجر بعد أن ذكر الخبر المتواتر والمستفيض والعزيز والغريب (وكلها ـ سوى الأول ـ آحاد وفيها المقبول والمردود لتوقف الاستدلال بها على البحث عن أحوال رواتها دون الأول)[١].

والحكم على الراوي في التراث الحديثي عند المسلمين لم يكن كيفما اتفق إذ لم يكن أئمة الجرح والتعديل يطلقون أحكامهم على الرواة اعتباطًا أو جزافًا وإنما كانوا يسيرون وفق خطوات منهجية مدروسة حين دونت تحصَّل منها عدد من العلوم المنضبطة.

المطلب الأول: مسالك النقاد في معرفة أحوال الرواة:

وللأئمة أحوال[٢] في حكمهم على الرواة هي ما يلي:

الحال الأولى: إذا تم إدراك الراوي.

ففي حال اللقاء بالراوي المراد الحكم عليه يسلك الأئمة طرقًا لمعرفة إتقان الراوي فربما قام الإمام بسماع الحديث من الراوي ثم يأتي بعد أشهر ويسمعه منه مرة أخرى فإن رواه بالكيفية الأولى حكم بإتقانه وإلا نظر في سبب اختلاف روايته كما كان شعبة يسمع الحديث من راويه أكثر من مرة[٣] كي يتأكد من الحديث ومن دقة الراوي معًا.

وربما قام الناقد باختبار الراوي بأن يدخل عليه أحاديث ليست من حديثه فإن تنبه الراوي حكم بضبطه وإن جازت عليه حكم بغفلته وعدم ضبطه ومن أمثلة ذلك إن أبا الخطاب بن دحية ادعى حفظ صحيح مسلم وسنن الترمذي

---

(١) نزهة النظر بشرح نخبة الفكر لابن حجر ص٢٥ ـ ٢٦.

(٢) انظر: الإضافة لمحمد عمر بازمول ص ٢٢١.

(٣) المجروحين من المحدثين ١/ ٣٠.

فأخذ أبو القاسم بن عبدالسلام خمسة أحاديث من الترمذي وخمسة من المسند وخمسة من الموضوعات وعرضها عليه فلم يعرف منها شيئًا فعرف أنه يدعي ما لا حقيقة له[١].

وربما تم تقليب الأسانيد والمتون بحيث يجعل إسناد متن معين مكان إسناد آخر فإن تفطن الراوي عرف ضبطه كما صنع علماء بغداد مع الإمام البخاري في القصة المشهورة[٢] وربما قارنوا بين حديثه وحديث الآخرين ممن سمع نفس الحديث فإن وافق الثقات علم ضبطه وإلا فلا.

الحال الثانية: إذا كان الراوي في عصر والناقد في عصر:

ففي حال عدم لقاء الناقد بالراوي فإنه يقف على حاله بجمع حديثه ثم يقارن بين حديثه وأحاديث الثقات بشرط أن يتأكد أن الخطأ لم يقع من شيوخ الراوي أو طلابه وربما تم اعتماد كلام المعاصرين له ممن لقيه واختبر حاله وغاص على أمره.

وفي كلا الحالين لا يكتفي أئمة النقد بمجرد صلاح الراوي وعبادته وزهده وإنما يضمون إلى الوقوف على صلاحه الوقوف على جودة حفظه وقوة ضبطه وسلامة إتقانه إذ أن مجرد الصلاح لا يكفي كما أن الضبط من غير صلاح لا يكفي حتى تكون في هيئة اجتماعية خاصة.

فمن هنا علم أن أحوال الرواة هي الفيصل في قبول أخبارهم والاعتماد عليهم في صحة المرويات وأحوال الرواة منقسم إلى قسمين أحوال موجبة لقبول مروياتهم وأحوال موجبة لرد مروياتهم وسيتم إيضاح هذه الأحوال في المطالب التالية.

---

(١) انظر: ميزان الاعتدال للذهبي ٣/ ١٨٨.

(٢) انظر: تاريخ بغداد للخطيب ٢/ ٢٠ ـ ٢١.

المطلب الثاني: أحوال قبول الخبر:

والمراد بها الصفات التي متى ما توفرت في الراوي وجب قبول مروياته واعتماد أخباره وهذه الصفات هي الديانة التي تحمله على الصدق وتمنعه من الكذب والإتقان الذي يمنعه من الخطأ والتحمل المعتبر مما يعني أن مدار صفات الراوي الموجبة لقبول روايته هي: العدالة والضبط والاتصال وهي تفصيلًا كما يلي:

أولًا: العدالة والأمانة:

وقد اصطلح في التراث الحديثي في الإسلام على تسمية الصفة التي تحمل الراوي على تحري الصدق بالعدالة بينما اصطلح عليها في الأعراف البحثية المعاصرة بالأمانة والموضوعية.

أ ـ عند أهل الحديث:

والعدالة في اصطلاح أهل الحديث فسرت بتفسيرين:

الأول: ملازمة الدين والخلو من الفسق وخوارم المروؤة بحيث يثبت في الراوي استقامته وعدم فسقه وذهب إلى هذا السبكي وابن حجر وغيرهما.

قال السبكي: (العدالة هيئة راسخة في النفس تحمل على الصدق في القول في الرضا والغضب ويعرف ذلك باجتناب الكبائر وعدم الإصرار على الصغائر وملازمة المروءة والاعتدال عند انبعاث الأغراض حتى يملك نفسه عن اتباع هواه)[1].

---

(١) حاشية جمع الجوامع للعطار ٢/ ١٧٥.

وقال ابن حجر: (العدالة ملكة تحمل على ملازمة التقوى والمروءة والمراد بالتقوى: اجتناب الأعمال السيئة من شرك أو فسق أو بدعة)[١].

ومما لاشك فيه أن من اشتمل بهذه الخصائص فلابد أن تحمله على الصدق التام والابتعاد عن الكذب بحيث يدخل في هذا تحري النقل الصادق وقول الحق والابتعاد عن الكذب والعصبية المذهبية إلا أن واقع الرواة ليس على هذا مما يعني أن هذا القول يضيق مفهوم العدالة بحصرها في حالة نادرة مما يقتضي ذكر الرأي الآخر في مفهوم العدالة.

الثاني: أن العدالة هي أن تغلب استقامة الراوي على معصيته ففي هذا المفهوم لا يتم اشتراط الخلوص من الزلل وإنما يشترط غلبة الخير على الشر وقد صرح بهذا الأئمة المتقدمون يقول ابن المسيب: (ليس من شريف ولا عالم ولا ذي سلطان إلا وفيه عيب ولابد ولكن من الناس من لا تذكر عيوبه. من كان فضله أكثر من نقصه وُهب نقصه لفضله)[٢].

وقال الشافعي: (لا أعلم أحدًا أُعطي طاعة الله حتى لم يخلطها بمعصية الله ـ إلا يحيى بن زكريا عليه السلام ـ ولا عصى فلم يخلط بطاعة، فإذا كان الأغلب الطاعة فهو المعدل وإن كان الأغلب المعصية فهو المجرح)[٣].

وتفسير العدالة بالمفهوم الثاني هو المعتمد لما يلي:

فلو اعتمدنا أن العدالة إنما هي الخلوص من الذنب فهذا غير متحقق إذ لا يكاد يوجد إلا في الانبياء المعصومين وأفراد قلائل من خلص البشر

---

(١) نزهة النظر لابن حجر ص٢٩.

(٢) الكفاية للخطيب ص٧٩.

(٣) المصدر السابق نفس الصفحة.

وحينها فيكون المفهوم ليس بذي موضوع مما يستلزم أن يكون تصورًا ذهنيًا مثاليًا لا واقع له.

يقول ابن حبان: (والعدالة في الإنسان أن يكون أكثر أحواله طاعة الله لأنا متى ما لم نجعل العدل إلا من لم يوجد منه معصية بحال أدّانا ذلك إلى أن ليس في الدنيا عدل إذ الناس لا تخلو أحوالهم من ورود خلل الشيطان فيها بل العدل من كان ظاهر أحواله طاعة الله والذي يخالف العدل من كان أكثر أحواله معصية الله)[1].

إن التعريف الثاني هو ما اعتمده المتقدمون من أهل الصنعة كابن المسيب والشافعي وابن حبان وهو ظاهر صنيع الأئمة كلهم إذ أن واقع كتب الحديث يزخر بالرواة الذين اعتمدت رواياتهم مع صدور بعض الذنوب منهم وإذا كان تنظير المتقدمين وتطبيقاتهم إنما تعتمد المفهوم الثاني فحينها لا يلتفت للمتأخرين بسبب أن مؤسس العلم أخبر به من شارحه.

أن جعل العدالة محصورة في الاستقامة الدائمة ليس عليه دليل لا من اللغة ولا من الشريعة يقول الصنعاني: (إن تفسير العدالة بالملكة ليس معناها لغة ولا أتى من الشارع في ذلك حرف واحد.

وتفسيرها بالملكة تشديد لا يتم وجوده إلا في المعصومين وخلص المؤمنين بل في الحديث: (إن كل بني آدم خطاؤون وخير الخطائين التوابون)[2]

---

(١) صحيح ابن حبان ١/ ١٤٠.

(٢) الترمذي رقم (٢٤٩٩) وابن ماجه رقم (٤٢٥١) وحسنه الألباني في تحقيقه لسنن ابن ماجه وقال ابن القطان: (وهو عندي صحيح)، انظر: بيان الوهم والايهام ٥/ ٤١٤ والأقرب ضعفه لأن في إسنادة علي بن مسعدة الباهلي مختلف فيه وقد تفرد بروايته عن قتادة ولهذا قال الإمام أحمد: (حديث منكر) كما في المنتخب من العلل، ص ٩٢.

ولا يخفى أن حصول هذه الملكة لكل راو من رواة الحديث معلوم: إنه لا يكاد يقع ومن طالع تراجم الرواة علم ذلك يقينًا فالتحقيق أن العدل من قارب وسدد وغلب خيره على شره)[1].

إن حصر العدالة في الملكة المانعة من الزلل تعليق لهذا الوصف على أمر خفي غير معلوم إذ هذه الملكة لا يمكن الكشف عنها وإن أمكن الكشف عنها في آحاد الرواة بحيث تتم مصاحبتهم دائمًا لم يكن في كل أحد مما يعني خفاء هذا المفهوم وتعسر الوصول إليه مما يقتضي تعليق الأمور المهمة للرواية والشهادة وغيرها مما يحتاج لمعرفته الناس في كل يوم على أمر خفي صعب المنال.

وبكل حال فإن النظر في حال الراوي يقود إلى كشف حاله من العدالة وعدمها إذ أن الاستقامة الحاملة لتحري الصدق كافية في تحقق وصف العدالة ولو لم يقم بأسباب الاستقامة كلها إذ لا يمكن هذا في أحد من الناس سوى الأنبياء.

والعدالة لا تقتصر على دين الرجل في نفسه فقط بل تشمل دينه وأخلاقه ومعاملته مع من حوله ولهذا ذكروا خوارم المروءة وهي الأمور التي تقدح في الأخلاق وحسن السمت وإن كانت لا تقدح في الدين بمعناه الخاص!

ب ـ في الدراسات الحديثة:

بحث المعاصرون الصفة التي تحمل الباحث على تحري الصدق وتمنعه من الكذب وأطلقوا عليها مصطلح الأمانة أو الموضوعية.

---

(١) توضيح الأفكار للصنعاني ٢/ ٢٨٤.

حيث اشترطوا في الباحث عمومًا وفي كاتب الوثيقة خصوصًا أن لا يتأثر (بعاطفة خلقية أو دينية أو بوجهة نظر فلسفية سبق له اعتناقها)[١].

إذ لابد أن يكون أمينًا بحيث إن الحقيقة العلمية لابد أن (تجيء بقدر المستطاع مستقلة عن قائلها فلا يمازجها شيء من ميوله وأهوائه ونزعاته الذاتية وليس للباحث العلمي أن يختار من الشواهد لبحثه ما يخدم رغبة في نفسه أو يحقق مثلًا أعلى يتمناه)[٢].

ومن هنا فإن الدراسات التاريخية على اختلاف مناهجها تشترط العدالة أو الأمانة إذ هي صفة متى تحققت أوجبت نقل الخبر كما هو مما يقتضي الثقة في النقل من حيث المبدأ.

فعند أصحاب النقد التاريخي الأوربي نجد أن نقد (الأمانة عندهم يقابل نقد العدالة عند المسلمين)[٣] بسبب اتحاد المعنى المشروط لصدق النقل واتحاد العوامل القادحة فيه كالكذب ونحوه!

ومع اتحاد المناهج في اشتراط هذا المفهوم إلا أن أهل الحديث قد انفردوا بشروط لمفهوم العدالة تزيد من دقته وتحقق وفاءه بالمقصود بشكل أفضل أي أنها أكثر علمية من المنهج الأوربي في تحصيل هذا الغرض.

يقول أحد الباحثين في بحث متخصص للمقارنة بين المنهجين: (وقد كان المسلمون أوسع أفقًا وأدق نظرة من أصحاب النقد التاريخي الأوربي في فهم العدالة فلقد فهم أصحاب النقد التاريخي الأوروبي العدالة على أنها

---

(١) المنطق الحديث ومناهج البحث لمحمود قاسم ص١٠٣.

(٢) المنطلق الوضعي لزكي نجيب ٢/ ٤٢.

(٣) منهج النقد التاريخي لعثمان موافي ص ١٤٠.

أمانة تمس وجدان المؤلف وحسب، بينما فهم أسلافنا العدالة فهمًا أوسع من هذا الفهم فالعدالة عندهم منها ما يمس وجدان الراوي ذلك الذي عبروا عنه بالورع والصلاح والتدين، ومنها ما يمس المجتمع والسلوك الاجتماعي الذي عبروا عنه بالسفه وخوارم المروءة فالعدالة عند المسلمين وجدانية اجتماعية بينما هي عند الأوربيين وجدانية وحسب هذا بالنسبة لنقد العدالة)[1].

ووجه الدقة في العمل الفكري الإسلامي راجعة إلى أن العدالة لا تقتصر على بعض أسبابها وإنما لابد أن يتم استقصاء عواملها المؤثرة فيها ومعلوم أن السلوك الأخلاقي في المجتمع مما يؤثر في أمانة الباحث إذ أن رزانته أو مخالطته لذوي الريبة لا بد أن تؤثر في أمانته كما تؤثر فيها العوامل الوجدانية سواء

كما ان المنهج الاوروبي حين يتكلم عن الموضوعية والامانة يتكلم بشروط شاقة ويطالب الباحثين ان يكونوا على حال تشبه حال الملائكة وهذ يشبه قول بعض المسلمين الذين يشترطون الملكة ومن هنا فان الموقف الاوروبي يدعو للموضوعية بشروط غير موضوعية بخلاف المنهج الاسلامي الذي يدعو للامانة بالقدر الذي يحقق وصول المعلومة كما هي

ومن هنا استوعب المنهج الإسلامي أسباب العدالة فعززها واستوعب أساب خرمها والقدح فيها وحذر منها.

ثانيًا: الضبط والدقة:

وكما اصطلح على تسمية الصفة الحاملة على الصدق باسم العدالة في التراث الإسلامي فقد اصطلح على تسمية الصفة التي تحمل على جودة

---

(١) منهج النقد التاريخي الإسلامي والأوروبي لعثمان موافي ص ١٤١ ـ ١٤٢.

المعرفة باسم الضبط إذ أن العدالة لا تكفي لسلامة النقل بسبب أن الراوي ربما كان غايةً في التدين والصلاح والصدق في نقل ما يسمع لكنه لا يعي المنقول ولا يميز المعرفة وليس له من الإتقان ما يجعله معتمدًا في هذا الشأن وقد قسم علماء الحديث الضبط إلى قسمين:

- ضبط السطر.

- ضبط الصدر.

فضبط الصدر المراد به أن يحفظ الراوي المروي في صدره مع بصره به ويقظته في هذا وضبط السطر المراد به أن يكتبه في صحيفته ثم يقوم بتصحيحه والتحقق منه بمراجعته مع شيخه أو مع من حضر المجلس يقول ابن حجر: (والضبط ضبطان: ضبط صدر وهو أن يثبت ما سمعه بحيث يتمكن من استحضاره متى شاء وضبط كتاب وهو صيانته لديه منذ سمع فيه وصححه إلى أن يؤدي منه)[١].

وقد تغني واحدة عن الأخرى بحيث متى ما تحقق أحد النوعين كان كافيًا في الاعتماد على الراوي والثقة في نقله وإن اجتمعا كان أكثر موثوقية وتظهر ثمرة انفرادهما واجتماعهما في قرائن الترجيح فإذا اختلف ثقتان في رواية وأحدهما ضبط بأحد النوعين فقط قدم عليه من جمع بينهما لمزيد علمه وإتقانه.

واستقر اعتمادهم على أن الضبط راجع إلى الحفظ والفهم سواءً تم هذا بشكل شفهي أو تم حفظه في كتاب على وجه متقن من المقابلة والتصحيح.

ولهذا قالوا في تعريف الضبط: (مراجعة ما حفظه الراوي وفهمه فهمًا

---

(١) نزهة النظر لابن حجر تحقيق: نور الدين عتر ص ٥٨ ـ ٥٩.

دقيقًا سواءً أكان مصدره في ذلك الصدر أم الكتاب)[١].

فاشتراط الضبط يقتضي أمرين: الأول أن يحصل الراوي مقتضيات الفطنة والعلم وهي مقومات فطرية من جنس الذكاء كما يقتضي هذا الشرط العلم بالمروي ومعلوم أن العلم أمر غير الذكاء والفطنة؛ إذ العلم يعني فهم المروي فإن كان موضوعًا عقديًا علمه على وجهه وربطه بسائر موضوعات العقدية وإن كان الموضوع فقهيًا علمه على وجهه وعرف القدر المطلوب من أقوال الفقهاء والتي تسهم في عملية الفهم!

والأمر الثاني من مقتضيات شرط الضبط هو أن الضبط وصف مستقل عن العدالة إذ هو قدر زائد على مجرد الصلاح والزهد وحسن الديانة إذ أن صلاح الراوي لا يكفي لجودة النقل يقول ربيعة بن عبدالرحمن: (إن من إخواننا من نرجو بركة دعائه، ولو شهد عندنا بشهادة ما قبلناها)[٢].

ويقول الإمام مالك في أصناف من لا تقبل روايتهم: (... رجل يكذب في أحاديث الرسول ﷺ أو رجل له فضل وصلاح وعبادة لا يعرف ما يحدث به)[٣] فإنه نص على أن الرجل الصالح صاحب العبادة لا يكفي حاله الإيماني متى ما كان لا يعرف ما يحدث به وعدم معرفته لمروياته يعني عدم ضبطه وإتقانه.

وهل يشترط في الضبط أن يصيب الراوي في كل مروياته؟

التحقيق إن اشتراط إصابة الراوي في كل مروياته متعسر أو متعذر إذ

---

(١) الكفاية لخطيب ص ٧٩.

(٢) تدريب الراوي للسيوطي ص١٩٧.

(٣) المرجع السابق نفس الصفحة.

ما من إنسان إلا ويقع منه الخطأ في العلم والتصور أو في الحفظ والأداء وإنما يوصف بالضبط من غلب اتفاقه على خطئه ولهذا فإن كتب الحديث مشتملة على مرويات لرواة ثقات إثبات لكن لهم أغلاط وأوهام فإن كانت نادرة فهو تام الضبط وإن كانت قليلة فهو خفيف الضبط ومعرفة ذلك راجعة لمسالك الإعلال حيث يعتبر نقل الراوي بنقل غيره فربما أخطأ الثقة وعليه فلا يلزم إنه كل ما يرويه الضابط يكون صواباً في نفس الأمر وإنما هو مظنة الصواب حتى يتم الاعتبار به فإن اعتبر بنقل الثقات فوافقهم علم أنه ضبط هذه الرواية بخصوصها وإن خالفهم وكان الخطأ منه أطرحت روايته مع بقاء وصف الضبط العام له لندرة الخطأ في حقه أو لقلته! ويقابل خطأ الثقة صواب سيء الحفظ فإن الأصل ضعف حديثه مع أنه ربما وافق الثقات بحيث ينتخب من حديثه ما يعرف إنه أصاب فيه وإن كان قد أخطأ كثيرًا في غيره يقول ابن القيم ـ عند أحد الرواة المتكلم فيهم من جهة الحفظ[1] ـ: (ولا عيب على مسلم في إخراج حديثه لأنه ينتقي من أحاديث هذا الضرب ما يعلم أنه حفظه، كما يطرح من أحاديث الثقة ما يعلم أنه غلط فيه، فغلط في هذا المقام من استدرك عليه إخراج جميع حديث الثقة ومن ضعف جميع حديث سيء الحفظ فالأولى طريقة الحاكم وأمثاله والثانية طريقة أبي محمد ابن حزم وأشكاله وطريقة مسلم هي طريقة أئمة هذا الشأن والله المستعان)[2].

ويوضح هذا أن الإمام أحمد قال في أحد الرواة: (متروك الحديث وله حديث واحد حسن)[3]. وحاصل كلامهم أن وصف الراوي بالضبط لا يقتضي

---

(١) اسمه: مطر الوراق!

(٢) زاد المعاد لابن القيم ١/ ٣٦٤.

(٣) الكامل لابن عدي ٣/ ٢١٨.

أن كل مروياته صحيحة دائمًا إذ قد يخطئ في بعضها.

كما أن فاقد الضبط كسيئ الحفظ لا يقتضي ضعف كل مروياته إذ قد يصيب في بعضها وتتم معرفة هذا بالاعتبار.

ب ـ الدراسات الحديثة:

وكما شاركت الدراسات الحديثة دراسات المسلمين في اعتماد الأمانة لنقل المرويات فقد شاركوهم في اعتماد الضبط إلا أنهم أطلقوا عليها اسم (الدقة).

حيث اشترطوا في الباحث (أن يكون فطنًا حتى يقف دون عناء كبير على التفاصيل الهامة أو الظروف الأساسية التي تؤثر تأثيرًا فعالًا في الظاهرة التي يلاحظها ويجري التجارب عليها...)[١].

فإن وعي الباحث وفطنته أمر أساس في الثقة فيما يقول إذ إن الغفلة وبلادة الذهن ربما حالت دون التصور الحق وهذا بعينه هو ما يشترط في كاتب الوثيقة إذ متى علم جهله بما كتب أو عدم إتقانه فإن الاعتماد على منقولاته لا ترقى للموثوقية المطلوبة مما يضعف الاعتماد عليه.

والدقة عند المعاصرين تقابل الضبط عند المسلمين يقول أحد المختصين في مقارنة المناهج التاريخية: (أما بالنسبة لنقد الضبط فنلحظ أيضًا التشابه التام بين نقد الضبط عند المسلمين ونقد الدقة عند أصحاب النقد التاريخي الأوربي ولعل من أنصع الأدلة بيانًا في هذا أن عوامل أو دوافع عدم الدقة التي ذكرها هؤلاء تشبه إلى حد كبير عوامل الخطأ التي تمس ضبط الراوي

---

(١) المنطق الحديث لمحمود قاسم ص١٠٥ ـ ١٠٦.

والتي أشار إليها العلماء المسلمون)[١].

ثالثًا: اتصال السند:

والخبر المتصل هو: (ما سلم إسناده من سقوط فيه بحيث يكون كل من رجاله سمع ذلك المروي من شيخه)[٢] والاتصال مفهوم داخل في أحوال رواة السند إذ أحوال الرواة إما صفات تقوم بالواحد منهم في نفسه كالعدالة والضبط وإما أحوال في علاقته مع غيره فربما كان الراوي عدلًا ضابطًا إلا أن هذا لا يكفي إذ لابد من أخذه عن أستاذه بالطرق المعروفة في التحمل ثم هو يؤديه لطلابه مما يعني أن اتصال السند حال راجع إلى علاقة الرواة ببعضهم وهي علاقة مؤثرة في قبول الخبر أو في رده فإن لقاء الراوي بالآخر والأخذ عنه يقضي بالثقة في نقله أما عدم اللقاء فإما يدل على أن الراوي اختلق الخبر من عند نفسه أو أنه سمعه بواسطة لم يذكرها وحينها فلابد من الوقوف على الواسطة كي يتم الاطمئنان لموثوقيتها.

واتصال السند يقابله الانقطاع فالمتصل مقبول متى ما حقق الشروط الأخرى ويقابله الانقطاع الذي يقتضي عدم الثقة في طريق الخبر وهذا هو القدر العقلي في صورة العلاقة بين الرواة إذ لا تخرج عن صورتين: إما أن يتصل الرواة وإما أن لا يتصلوا؛ بينما يوسع أهل الحديث مصطلحات الانقطاع فيخصون كل صورة بمصطلح معين.

فإن الإسناد إنما هو سلسلة الرجال من المؤلف ـ مثلًا ـ إلى مصدر القول فإذا لم يحصل الاتصال بين الرواة نظروا في موضع الانقطاع ونوعه فإن كان

---

(١) منهج النقد التاريخي الإسلامي والأوربي لعثمان موافي ص١٤٢.

(٢) نزهة النظر لابن حجر ص٢٩.

من جهة المؤلف بحيث ينقل المؤلف عن رجل لم يلقه ثم يسند الخبر من بعد هذا الرجل سمي معلقًا، وإن كان من جهة المصدر فهو المرسل فالتابعي إذا روى عن النبي عليه السلام دون ذكر الصحابي سمي مرسلًا وأما إن كان من وسط الإسناد فإن كان الساقط رجل واحد فهو المنقطع وإما إن كان أكثر من رجل فهو المعضل(١).

وتفصيل المصطلحات في أحوال الانقطاع بجعل اسمًا لكل حالة إنما هو أمور منهجية يختص بها علم السنة وتبحث في مصطلح الحديث ويترتب عليها آثارها العلمية عند تعارض الروايات بحيث إن حال أوثق من حال وهكذا.

بينما لا يعتمد هذا التفصيل في دراسات النقد التاريخي إذا الخبر إما أن يتصل الإسناد إلى قائله وإما أن لا يتصل سواء كان بسقوط رجل واحد أو أكثر وسواء كان من أول الإسناد أو وسطه أو آخره إذ كل هذا من حيث حقيقته إنما هو سقط يقدح في صحة الخبر ويقود لتضعيفه.

وعلى هذا فإن القدر الذي يؤثر في القيمة المعرفية للإسناد إنما يرجع إلى الاتصال والانقطاع فالاتصال مؤذن بصحة الخبر والانقطاع بخلافه وهو المقدار الذي تعتمده الدراسات النقدية في دراسة التاريخ.

وإذا كان المعتمد المعرفي إنما يرجع في حقيقته لحال الاتصال والانقطاع فلا يلزم من هذا تساوي حالات الاتصال في الموثوقية فإن الحال التي تم التيقن من لقاء رواتها أوثق من التي غلب فيها الظن كما أن حالات الانقطاع ليست على درجة واحدة فما سقط منه رجل واحد أقل ضعفًا من الذي سقط

---

(١) انظر: الباعث الحثيث لابن كثير ص٤٣ ـ ٥٠.

منه رجلان ثم ما كان الانقطاع بسقوط حقب تاريخية طويلة بحيث تصل الوثيقة للأجيال التالية دون معرفة الأجيال التي نقتلها مما يعني تباعد الأزمان بين الرواة فإن هذا من أسوأ أحوال الضعف وهو مظنة التحريف والتبديل والتزوير.

وبسبب تفاوت درجات الاتصال في القوة فقد **قسم أهل الحديث معرفة اتصال الرواة إلى مرتبتين هما**[(١)]:

الأولى: أن يثبت لقاء الراوي بشيخه بحيث يتم الوقوف على ما يدل على العلم بالسماع فهذه المرتبة أعلى أنواع الاتصال.

والثانية: أن يتعاصر الراوي مع من نقل عنه ولا يكون عندنا أي دليل موضوعي على العلم بسماعهما فالأصل في هذه الصورة حملها على الاتصال بشرط أن لا يكون الراوي ممن يدلس أو تدل القرائن على عدم سماعه من شيخه.

إذ لا يمكن الوقوف على أدلة العلم بالسماع في كل الرواة وإنما يكتفي أهل الحديث بالمعاصرة مع انتفاء موانع الانقطاع مما يعني أن المعاصرة لا تحمل على الاتصال في كل الحالات وإنما تحمل على الاتصال بشرط عدم الموانع من الانقطاع.

والذي حمل أهل الحديث على الاكتفاء بالمعاصرة واعتبارها محققة للاتصال هو أن الراوي متى ما كان عدلًا وضابطًا فإن ادعاءه التحديث عن شيخه محمول على أنه لقيه وسمع عنه إذ الحكم بكونه عدلًا مستلزم لصدقه في دعواه أنه أخذ عنه وإلا كان كاذبًا وهو مصادم للعدالة أي أن وصف العدالة مستلزم للقاء.

---

(١) إجماع المحدثين لحاتم الشريف ص٣.

المطلب الثالث: أحوال رد الخبر:

وهي الصفات التي متى ما تحققت في رواة الخبر أوجب هذا رد رواياتهم وعدم الاعتماد عليها أو التوقف فيها على أقل تقدير وأحوال الرد مقابلة لأحوال القبول فإن العدالة يقدح فيها ـ عند أهل الحديث ـ الكفر والفسق والكذب ونحوها والضبط يقدح فيها الخطأ والسفه والغفلة ونحوها ومنها ما هو مظنة القدح في العدالة والضبط معًا وهو جهالة الراوي إذ الجهل بالراوي يحتمل أن يكون كذابًا أو سيء الحفظ ثم إن من أحوال الرد ما هو شرط عند أهل الحديث في الإسلام خاصة مما يعني أنه شرط خاص بعلم الحديث وهو اشتراط إسلام الراوي وعدالته العدالة الخاصة والسبب الذي أوجب اشتراط ذلك أن نقل الحديث الشريف لا يقوم به ولا يؤمن عليه إلا المتدين به بخلاف الكافر والفاسق فروايته على الوقف.

وعليه فسيتم دراسة الأحوال التي تقدح في الرواية من حيث هي وهذه الصفات هي:

أولًا: الكذب:

وقد أطلق العلماء وصف الكذب بإطلاقين: عام وخاص، فالعام هو كل خطأ وقع فيه الراوي إما عمدًا وإما بغير عمد فمن أمثلة هذا الاستعمال قول ابن خلدون: (ومنها ـ يعني أسباب الغلط في الرواية ـ الذهول عن المقاصد فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب) [(١)] فإن إطلاق اسم الكذب على هذه الحال

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٣٧.

إنما هو توسيع للمصطلح إذ أن هذه الحالة إنما هي نوع من الخطأ والوهم وأما المعنى الخاص فالكذب هو مخالفة الحقيقة على وجه التعمد وهذا المفهوم هو المراد في هذه الفقرة وأما الخطأ والوهم فسيفرد بفقرة بحثية أخرى.

والكذب قادح في العدالة مفسد للخبر ولهذا نص عليه النبي ﷺ في معرض أمره بتبليغ الدين ونشر الحديث حيث قال عليه السلام: (ومن كذب عليّ متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار)[١].

وأسباب الكذب في الرواية كثيرة منها[٢]: أسباب راجعة للراوي إما لتعمده الكذب وإما لميوله وأهوائه وانقياده لذلك ومنها ما يرجع للجهل بقوانين الطبيعة إذ ربما نقل الراوي ما تمنع قوانين الطبيعة من وقوعه ومنها الجهل بقوانين الاجتماع الإنساني.

ومع أن الكذب مقصور على تعمد مخالفة الحقيقة بحيث لا يناسبه إلا الأسباب التي ترجع للراوي فإن هذا لا يعني عدم تأثير الأسباب الأخرى التي هي من جنس الخطأ لا من جنس الكذب بسبب أنها ربما حملت الراوي على الكذب وكما قيل من تتبع الغريب كذب إذ لا يزال الرجل ينقل الأخبار الخارقة والأساطير المهولة مع عدم تعمده للكذب حتى يفسد عقله وترق نفسه لتصديق الخرافات والأساطير.

وسواءً تم الوقوف على سبب الكذب في كل رواية أو لم يتم إلا أن الأهم من هذا هو معرفة **الطرق التي تكشف كذب الرواة ونقلة الأخبار** وأهمها:

---

(١) البخاري، باب: إثم من كذب على النبي ﷺ رقم (١١٠).

(٢) انظر: مقدمة ابن خلدون ٣٧ ـ ٤٢، ودراسات في منهج البحث العلمي لإبراهيم التركي، ص٢١٣.

١ ـ التاريخ:

والمقصود به مولد الراوي ووفاته وعمره وبلده ورحلاته وشيوخه وأخبارهم وأحوالهم إذ أن كل هذا أمر أصلي في كشف كذب الراوي وقد تفطن أهل الحديث إلى هذه المنهجية في وقت مبكر واعتمدوها لكشف كذب الرواة.

قال سفيان الثوري: (لما استعمل الرواة الكذب استعملنا لهم التاريخ)[١]، فمن أمثلة ذلك ما رواه الخطيب بسنده عن عفير بن معدان الكلاعي قال: (قدم علينا عمرو بن موسى حمص فاجتمعنا إليه في المسجد فجعل يقول: حدثنا شيخكم الصالح، فلما أكثر علينا قلت له: من شيخنا الصالح هذا؟ سمه لنا نعرفه. فقال: خالد بن معدان، قلت له: في أي سنة لقيته؟ قال: سنة ثمان ومائة. قلت: فأين لقيته؟ قال: لقيته في غزاة أرمينية. فقلت له: اتق الله يا شيخ ولا تكذب مات خالد بن معدان سنة أربع ومائة! وأنت تزعم أنك لقيته بعد موته بأربع سنين، وأزيدك أخرى أنه لم يغز أرمينية قط كان يغزو الروم)[٢].

وفي مثال آخر قال أبو الوليد الطيالسي كتبت عن عامر بن أبي عامر الخزاعي فقال يومًا: حدثنا عطاء بن أبي رباح، فقلت له: في كم سمعت من عطاء؟ قال: في سنة أربع وعشرين ومائة، قلت: فإن عطاء توفي سنة بضع عشرة[٣].

فإن معرفة التاريخ أما تاريخ الولادة والوفاة وإما تاريخ الرحلات

---

(١) الكفاية للخطيب ص١١٩.

(٢) السابق ص ١١٩.

(٣) ميزان الاعتدال للذهبي ٢/ ٣٦٠.

واللقاءات وما هو من هذا الجنس أمر مؤثر في كشف كذب الرواة وأخطائهم.

٢ ـ الإخبار بالمستحيلات:

فمن طرق كشف كذب الرواة إخبارهم بالمستحيلات والخرافات والمستبعدات أما ما هو مستحيل عقلًا وأما ما هو مستحيل عادة وتضمن الخبر لهذا الضرب من الأمور يقتضي رد المروي واطراح الخبر ومع أنه من المنهجيات التي تستعمل في رد المتن أي أنه من موضوعات النقد الداخلي إلا أن الإخبار بالمستحيلات له أكثر من جانب فمن حيث استحالته في نفسه يكون من قوادح المتن ومن حيث دلالته على كذب الراوي يكون من قوادح النقد الخارجي فمن هذه الحيثية صح ذكره في هذه الفقرة!

ويساعد في كشف ذلك المعرفة بأخلاق الراوي واتصافه بالسذاجة وتصديق كل أمر أو حبه للشهرة وتتبعه للغرائب أو حديثه عن نفسه بما تحيله العادة[(١)].

وقد كان النقاد يتهمون بعض الرواة بالكذب بناء على اعتماد هذا المسلك، (قال يحيى بن معين حدثنا يحيى بن يعلى قال: قلت لزائدة: ثلاث لا تُحدث عنهم! لِمَ لَمْ ترو عنهم؟ قال: ومن هم؟ قلت: ابن أبي ليلى وجابر الجعفي والكلبي.

قال: أما ابن أبي ليلى فبيني وبينه حسن ولست أذكره وأما الجعفي: فكان والله كذابًا وأما الكلبي فمرض مرضة وقد كنت أختلف إليه فسمعته يقول: مرضت فنسيت ما كنت أحفظه فأتيت آل محمد ﷺ فتفلوا في فيّ فحفظت

(١) انظر: النقد التاريخي الإسلامي لعثمان موافي ص ١٣٠.

كل ما كنت نسيت! فقلت لله عليَّ أن لا أروي عنك شيئًا بعد هذا فتركته)[١].

فإن هذا الراوي لما أخبر عن نفسه بهذا الأمر الغريب العجيب اقتضى هذا الحكم عليه بالكذب.

٣ ـ القرائن:

والقرائن من مسالك العلم بكذب الرواة إذ أن النظر في أحوالهم وأقوالهم وما ينقله الناس عنهم يحمل الناقد على معرفة الصادق من الكاذب.

قال زكريا بن يحيى الحلواني: رأيت أبا داود السجستاني قد جعل حديث يعقوب بن كاسب وقايات على ظهور كتبه فسألته عنه فقال: رأينا في مسنده أحاديث أنكرناها فطالبناه بالأصول فدافعنا ثم أخرجها بعد فوجدنا الأحاديث في الأصول مغيرة بخط طري كانت مراسيل فاسندها وزاد فيها)[٢].

فإن تردد هذا الراوي ثم الفرق الواضح بين الحبر القديم والجديد قرينة كشفت كذب هذا الراوي إذ كان يزور الأسانيد ويزيد فيها!

ثانيًا: السفه وخوارم المروءة:

والسفه[٣] هو الطيش وقلة الرزانة وضابطه أن يصدر عن الإنسان أمرٌ تنفر منه طباع العقلاء والأسوياء أما في الأقوال وأما في الأعمال كاللعب والعبث والطيش ونحوها ويتوسع في معناه بعضهم حتى يدخل فيه اللهو البريء وتناول الطعام في الأسواق والطرقات[٤]. ويضيقه بعضهم حتى يقصره على الأمور التي تنبو منها طباع العقلاء.

---

(١) الكفاية للخطيب تحقيق: ماهر الفحل ص ٣٠١.

(٢) ميزان الاعتدال للذهبي ٤/ ٤٥١.

(٣) انظر: الكفاية للخطيب ص ١٣٣.

(٤) انظر: المنهاج للنووي ص ٤٩٧.

والذي يظهر أن تحديد القدر القادح في العدالة لا يمكن تحديده على وجه الدقة إذ أن القدر القادح في العدالة يختلف من عصر إلى عصر ومن حال إلى حال ومن شخص إلى شخص فإن بعض الأفعال تحتمل من الصغير ولا تحتمل من الشاب وما يحتمل من الشاب لا يحتمل من الشيخ كما قال الشاعر[١]:

وإن سفاه الشيخ لا حلم بعده وإن الفتى بعد السفاهة يحلم

وما يصدر من الشخص في مجلس الحديث أكثر شناعة من صدوره وهو في نزهة وما يصنع في مكان عام بمحضر أصحاب المهابة ليس كالحال التي تكون في مكان خاص ـ وكما سبق ـ فربما كان الضابط في ذلك حكم الأسوياء وتقويمهم فكما يعتمد على حكم العقلاء الأسوياء في تقويم السلع المتنازع فيها فيمكن الاعتبار بهذا في تحديد القدر الذي يسقط العدالة أو يقدح فيها!

قيل لزيد بن أسلم: عمن يا أبا أسامة؟ قال: ما كنا نجالس السفهاء ولا نتحمل عنهم[٢]. ومن أمثلة هذا ما ذكره شعبة حيث قال: لم يكن شيء أحب إليَّ من أن أرى رجلًا يقدم من مكة فأسأله عن أبي الزبير حتى قدمت مكة فسمعت هذه فبينا أنا عنده إذ جاء رجل فسأله عن شيء فافترى عليه فقلت تفتري على رجل مسلم؟ قال: إنه غاظني. قال: قلت: يغيظك فتفتري عليه؟ فآليت أن لا أحدث عنه فكان يقول: في صدري منه أربع مئة لا والله لا حدثتكم عنه بشيء أبدًا.

---

(١) البيت من معلقة زهير بن أبي سلمى. انظر: جمهرة أشعار العرب لأبي زيد تحقيق على البجادي ص١٧٦.

(٢) الكفاية للخطيب ص ٢٩٤.

ومن ذلك أن يحيى بن سعيد القطان ترك الرواية عن النضر بن مطرف لأنه سمعه يقول: إذا لم أحدثكم فأمي زانية[١].

فإن هذا الرجل في غنى عن هذا القول الفاحش في حق أمه إذ يمكن أن يحدثهم دون قول مثل هذا الكلام الذي يدل على السفاهة.

والسفاهة من قوادح العدالة لأنها من جنس العمل والسلوك وعمل الرجل وسلوكه إنما هو ثمرة ديانته ومن هنا كانت من قوادح العدالة لا من قوادح الضبط!

ثالثًا: المجون والخلاعة:

والمجون والخلاعة مما يقدح في عدالة الرواة ـ عند المسلمين ـ ويتم بها رد روايته حيث إن الماجن الذي لا يلتفت لتعاليم الدين والأخلاق الكريمة والآداب الطيبة لا يعتبر متحقق العدالة فإن أخلاق الراوي مما يؤثر في روايته فليس في نفسه الباعث الكافي لحفظ الحديث وضبطه وإجلاله والتفقه فيه والتأكد من سلامته والمجون القادح في عدالة الراوي على ضربين:

أما مجون وخلاعة من جنس المفسقات المنصوصة كشرب الخمر والسرقة والسخرية بالناس ونحوها فهذا الضرب لاشك في أنه مما يقدح في عدالة الراوي فيسقط روايته ومن أمثلة هذا الضرب رد يحيى بن معين لرواية محمد بن مناذر الشاعر حيث سئل عنه فقال: (لم يكن بثقة ولا مأمون رجل سوء نفي من البصرة ـ وذكر منه مجونًا وغير ذلك ـ إنما يكتب عنه شعر وحكايات عن الخليل بن أحمد فقال: هذا نعم، كأنه لم ير بهذا بأسًا ولم يره

(١) المصدر السابق ص ٢٩٤.

موضعًا للحديث)[١].

فإن مجون هذا الرجل قدح في عدالته فأسقط الاحتجاج به لكنه لم يسقط رواياته كلها وإنما أسقط الاحتجاج به في رواية الحديث دون الشعر والظاهر أن هذا التفصيل من ابن معين راجع لأن المجون قادح فيما يدفع للأمانة في الحديث أما الشعر فهو من اختصاصه فكان مجونه يحمله على عدم الاهتمام بالحديث والشريعة بينما مجونه يحمله على حفظ الشعر وأخباره وهذا تفصيل يكشف عن وضوح العلاقة بين صفات الراوي وروايته.

وأما الضرب الثاني من المجون فلا يقدح في الدين والصلاح وإنما يقدح في الأخلاق ويدل على قلة تحفظ الراوي ورزانته فقد سئل أبو داوود عن تركه الرواية عن أبي الأشعث فقال: لأنه كان يُعَلِّم المُجَّان المجون، كان مُجَّان البصرة يصرون صرر الدراهم ويطرحونه على الطريق ويجلسون ناحية فإذا مر ـ رجل ـ أراد أخذ الصرة صاحوا به ضعها فيخجل.... فعلم أبو الأشعث الناس أن يأخذوا صررًا فيها زجاج فيسقطوها ويأخذوا صرر الدراهم ـ قال أبو داود: (فأنا لا أحدث عنه لهذا)[٢].

فهذا الضرب من المجون مختلف فيه بدليل أن الراوي السابق يحتج به ويعتمد عليه عند بعض أهل الحديث وكأنهم وجدوا أن عمله هذا لا يقدح في عدالته؛ إذ أنه لم يكن يجاري المجان في مجونهم وإنما كان يحمل الناس على ما يزجرهم ويردعهم عن المجون![٣]

(١) الكفاية للخطيب ص ٣٧٠.

(٢) المرجع السابق ص ٣٧٠.

(٣) انظر: الكامل لابن عدي ١/ ١٨٠، وميزان الاعتدال للذهبي ١/ ٥٨.

وهذا الخلاف يقتضي جمع كلام النقاد في الراوي والنظر في أسباب الجرح وبواعثه إذ قد يجرح الناقد بما لا يجرح وإنما يعرف هذا باعتبار أحكامهم ومقارنتها ببعضها.

رابعًا: البدعة والتعصبات:

أ ـ البدعة:

اشتهر تعريف البدعة بأنها: (طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله تعالى)[١].

ففي هذا التعريف تم تقييد البدعة بمضاهاة الشريعة وكونها على وجه المبالغة في التعبد مع أن مفهوم البدعة عند أهل الجرح والتعديل من أئمة السلف أوسع من هذا المفهوم إذ هي مطلق مخالفة النبي ﷺ والصحابة في العقائد والعبادات يقول الشافعي: (ما أحدث يخالف كتابًا أو سنة أو أثرًا أو إجماعًا فهذه البدعة الضلالة)[٢] وهذا التعريف أقرب إلى بنية البدعة من حيث نفسها بغض النظر عن موقف منتحلها وهل قصد مضاهاة الشريعة أم لم يقصد إذ المسألة أما أن تكون من الدين فهي السنة أو لا تكون منه وتكون البدعة.

وهذا المفهوم أمر موجود في كل الأديان فإن الدين يبدأ في أصله على تصورات وعبادات وأخلاق خاصة ويبقى على هذا زمنًا معينًا حتى يطرأ عليه التغيير والتبديل وربما بقيت البدعة تنتشر جنبًا إلى جنب مع الدين الأصلي

(١) الاعتصام للشاطبي ١/ ٢١.
(٢) مناقب الشافعي للبيهقي ١/ ٤٦٩، وانظر: الإحكام في أصول الأحكام ١/ ٤٧.

وربما أخذت في التوسع حتى يندرس الدين الأصلي وتبقى البدعة تستأثر باسم الدين مع مضامين مختلفة!

وما يحصل في الأديان حصل في الإسلام وإن كان بصورة أقل حيث انتشر عدد من العقائد والانتماءات فظهر التشيع والإرجاء في الكوفة[١] وظهر القدر في البصرة[٢] وظهر مذهب النصب في الشام[٣] وغيرها من البدع والمذاهب فمن الطبيعي أن يكون للرواة حظ من هذه الانتماءات أما عن تعمد لهدم الإسلام وهذا قليل وإما بحسن نية وعلى هذا أغلب الرواة!

وقد نظر نقاد الرواة إلى هذا المشكل من جهتين: من جهة طبيعة البدعة وحكمها ومن جهة تأثيرها على عدالة الراوي وضبطه.

فأما حكم البدعة فإنها منقسمة إلى: بدعة مكفرة وبدعة مفسقة غير مكفرة وبدعة عملية فأما البدعة المكفرة فمثل بدعة الحلول والاتحاد وبدعة الجهمية وغلاة الرافضة ممن يكفر كل الصحابة وغيرهم فإن الراوي إذا تلبس بالبدعة المكفرة فإن روايته لا تقبل بالاتفاق يقول النووي: (قال العلماء من المحدثين والفقهاء وأصحاب الأصول: المبتدع الذي يكفر ببدعته لا تقبل روايته بالاتفاق)[٤].

لكن لابد من بيان أن المكفر لابد أن يكون متفقًا عليه بين الأئمة[٥] إذ لو علقت البدعة المكفرة بما وقع فيه الاختلاف فإن ما من طائفة إلا ويصل

---

(١) انظر: تذكرة الحفاظ للذهبي ٣/ ٨٤٠.

(٢) المرجع السابق ١/ ١٥٩.

(٣) انظر: الكامل لابن عدي ١/ ٣١٠.

(٤) شرح النووي على مسلم ١/ ٦٠.

(٥) انظر: هدي الساري لابن حجر ص ٤٦١.

ببعض أفرادها أن يحكم على مخالفه بالكفر.

وأما البدعة العملية فلم يرها العلماء مما يقدح في الرواية مطلقًا من غير خلاف معتبر قال أبو حاتم: (جاريت أحمد بن حنبل مَن شَرِب النبيذ من محدثي الكوفة وسميت له عددًا منهم فقال: هذه زلات لهم ولا تسقط بزلاتهم عدالتهم)[١].

وأما البدعة الفسقية الاعتقادية كبدعة الخوارج والمرجئة والقدرية والمعتزلة ونحوها فهي التي وقع النزاع فيها على أقوال هي:

- رد رواية أهل البدع مطلقًا.
- قبول روايتهم مطلقًا.
- قبول روايتهم بشروط.

فممن نسب إليه رد رواية المبتدع مطلقًا الإمام مالك[٢] حيث يرى أصحاب هذا القول أن البدعة والهوى لا يؤمن معه الكذب ولأن في ترك الرواية عنه زجر له عن البدعة والتحقيق أن هذا القول هو أضعف الأقوال بسبب أن كتب الأئمة طافحه بالرواية عن أهل البدع يقول ابن الصلاح عن هذا القول: (بعيد مباعد للشائع عن أئمة الحديث فإن كتبهم طافحة بالرواية عن المبتدعة غير الدعاة)[٣] ثم أن هذا منسوب لمالك ـ رحمه الله ـ وليس منصوصًا عنه والموطأ فيه روايات عمن رمى بشيء من البدعة فيستبعد ثبوته عنه.

---

(١) الجرح والتعديل لابن أبي حاتم ٢/٢٦.

(٢) انظر الكفاية للخطيب ص ١٢٤.

(٣) مقدمة ابن الصلاح ص٦١.

وأما الذين قبلوا رواية المبتدعة بشروط فقد اختلفوا في الشروط التي ترد بها رواية المبتدع فمنهم من فرق بين المبتدع الداعية إلى بدعته وغير الداعية فإن كان يدعو إلى بدعته فترد روايته وإن كان لا يدعو لها فتقبل.

قال نعيم بن حماد: (قيل لابن المبارك: لم رويت عن سعيد وهشام الدستوائي وتركت حديث عمرو بن عبيد ورأيهم واحد؟ قال: كان عمرو يدعو إلى رأيه ويظهر الدعوة وكانا ساكتين)[١] فجعل العلة في القبول والرد مع اتحاد البدعة أن هذا يدعو لبدعته وهذا لا يدعو وقال عبدالرحمن بن مهدي: (من رأى رأيًا ولم يدع إليه احتمل ومن رأى رأيًا ودعا إليه فقد استحق الترك)[٢] فهنا فرق بين الداعية وغيره.

وذهب آخرون إلى عدم التفريق بالداعية أو غيره وإنما العبرة بما يخدم بدعته فإن روى ما يخدم بدعته فترد روايته وإن روى ما لا يخدم بدعته فيقبل مما يعني أن الراوي الواحد يقبل عنه في حال دون حال وهذا بخلاف الشرط السابق الذي يرد رواية الداعي مطلقًا.

قال الجوزجاني: (ومنهم ـ أي المبتدعة ـ زائغ عن الحق صدوق اللهجة قد جرى في الناس حديثه لكنه مخذول في بدعته مأمون في روايته فهؤلاء ليس فيهم حيلة إلا أن يؤخذ من حديثهم ما يعرف إلا ما يقوى به بدعتهم فيتهم بذلك)[٣].

ففي هذا النص يفرق هذا الناقد بين المبتدع حال روايته لحديث يخرم

---

(١) ميزان الاعتدال للذهبي ٣/ ٢٧٥.

(٢) الكفاية للخطيب ص ١٢٦.

(٣) لسان الميزان لابن حجر ١/ ١١.

بدعته ويؤيدها فهذا مردود الرواية وأما في حال روايته ما لا يؤيد بدعته فيقبل ويحتمل! كما أن هذا الرأي مما انفرد الجوزجاني بالتصريح به دون سائر الأئمة.

وأما من قبلها مطلقًا فالمقصود بهذا الرأي أن الراوي متى ما كان صدوقًا ضابطًا فلا يلتفت لبدعته إذ أن المحذور الذي من أجله ترد الرواية محذور لا وجود له فيمن حقق الضبط والإتقان وعلم تحريه للصدق مما يعني أن الراوي متى حقق شروط الرواية الأخرى فإن هذا يغني عن النظر في بدعته قبولًا وردًا وهذا مسلك جمهور أهل الحديث بل ربما نسب إلى الصحابة والتابعين حتى مال إلى حكاية الإجماع عليه بعض أهل الحديث فقد قال الخطيب في ذلك: (والذي يعتمد عليه في تجويز الاحتجاج بأخبارهم اشتهر من قبول الصحابة أخبار الخوارج وشهاداتهم ومن جرى مجراهم من الفساق بالتأويل ثم استمرار عمل التابعين والخالفين بعدهم على ذلك لما رأوا من تحريهم الصدق وتعظيمهم الكذب وحفظهم أنفسهم عن المحظورات من الأفعال وإنكارهم على أهل الريب والطرائق المذمومة ورواياتهم الأحاديث التي تخالف آراءهم ويتعلق بها مخالفوهم في الاحتجاج... ـ ثم ذكر الخطيب عددًا من الرواة المتهمين بالبدعة مع وقوع الرواية عنهم في كتب السنة ـ ثم قال: في خلق كثير يتسع ذكرهم، دون أهل العلم قديمًا وحديثًا رواياتهم واحتجوا بأخبارهم فصار ذلك كالإجماع منهم وهو أكبر الحجج في هذا الباب وبه يقوى الظن في مقاربة الصواب)[١].

والراجح من هذه الأقوال هو الاحتجاج بروايات المبتدعة مطلقًا متى ما توفرت الشروط الأخرى من تحريهم الصدق وابتعادهم عن الكذب وهذا للأدلة التالية:

---

(١) الكفاية للخطيب ص ٣١٠.

- إن ترك الرواية عن الراوي إنما تكون لعلة محددة وهي الكذب أو الخطأ مما يعني أن الإعلال بالبدعة لابد أن يحقق أحد القوادح التي تبطل الرواية أما إذا لم يحصل المحذور ودلت القرائن أن الراوي مأمون الجانب فقد انتفى السبب الذي يؤثر في الرواية والمبتدع الذي علم تأوله في بدعته ثم دلت الدلائل على تحريه الصدق فإن هذا محقق لشرط النقل الأمين فيمكن اعتماد منقولاته كسائر الثقات وتبقى بدعته عليه فلنا علمه وإتقانه وعليه بدعته وهواه وقد صرح بعض الأئمة بأن مدار الرواية على تحري الصدق والابتعاد عن الكذب سواء كان مبتدعًا أو لم يكن فقد سئل الربيع ـ تلميذ الشافعي ـ عن أحد الرواة المبتدعة لماذا روى عنه الشافعي مع بدعته فقال: (لأن يخر إبراهيم من بعد أحب إليه من أن يكذب وكان ثقة في الحديث)[1] فالشافعي إنما نظر إلى العلة التي من أجلها تقبل رواية الراوي أو ترد وهي تحري الصدق فبين أنها متحققة في هذا الراوي مع بدعته!

- إن التطبيقات العملية لأهل الحديث تدل على اعتمادهم رواية أهل البدع متى ما حققوا الشروط الأخرى فإن كتب المسانيد وكتب السنن والمعاجم تمتلئ بالرواية عن كثير من الرواة الموصوفين بالبدعة بل حتى الصحيحين وهما أعظم دواوين السنة وأكثرها موثوقية بإجماع أهل العلم كلهم تمتلئ بالرواية عن كثير من أهل البدع وقد أحصى الحافظ ابن حجر عدد الرواه الموصوفين بالبدعة في صحيح البخاري فبلغوا تسعة وستين راويًا[2].

---

(١) معرفة السنن والآثار للبيهقي ١/ ٦٤.

(٢) انظر: هدي الساري لابن حجر ص ٤٨٣ ـ ٤٨٤.

ومع أن صحيح مسلم لم يقم أحد بإحصاء الرواه المتهمين بالبدعة في أسانيده إلا أنهم أكثر ممن روى لهم في صحيح البخاري حتى وصف بعض أهل العلم صحيح مسلم بأنه ملآن من حديث الشيعة[١].

ثم أن النظر في آحادهم يقضي بأن فيهم الداعية وغير الداعية ومن روى ما يخدم بدعته ومن روى غير ذلك فمن أمثلة أهل البدع الدعاة ممن خرج لهم في الصحيحين:

١ ـ شبابه بن سوار المدائني[٢] فقد كان داعية لبدعته ومع هذا روي عنه.

٢ ـ عمران بن حطان السدوسي[٣] الخارجي كان من فرسان الخوارج ودعاتهم.

٣ ـ سالم الأفطس[٤] كان داعية إلى الإرجاء يخاصم عنه ويناظر عليه.

٤ ـ عباد بن يعقوب[٥] الرواجني الأسدي الكوفي كان رافضيًا داعية إلى الرفض.

٥ ـ عدي بن ثابت الكوفي خطيب الشيعة وقاضيهم بل أخرج له مسلم في الصحيح حديث يخدم بدعته وهو قول علي بن أبي طالب: (والذي فلق الحبة وبرأ النسمة أنه لعهد النبي الأُمي إليَّ ألا يحبني إلا مؤمن ولا يبغضني إلى منافق)[٦].

---

(١) انظر: الكفاية للخطيب ص ١٣١.
(٢) انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ٩/ ٥١٤.
(٣) انظر: هدي الساري لابن حجر ص ٤٣٢.
(٤) انظر: التهذيب لابن حجر ٣/ ٣٨٢.
(٥) انظر: التهذيب لابن حجر ٥/ ٩٥.
(٦) مسلم، باب: الدليل على أن حب الانصار وعلي رضي الله عنهم من الايمان برقم (٧٨).

ولو تم استقصاء الرواة الموصوفين بالبدعة ممن روي عنهم لخرج المبحث عن مقصوده في التدليل على صحة هذا الرأي بذكر ما يكفي للتمثيل ولهذا قال الصنعاني ـ بعد ذكره لأسماء بعض أهل البدع ـ : (هؤلاء جماعة بين مرجئي وقدري وشيعي وناصبي غال وخارجي أخرجت أحاديثهم في الصحيحين وغيرهما ووثقوا كما سمعت وهم قطرة من رجال الكتب الستة الذين لهم هذه البدع وحكموا بصحة أحاديثهم مع الابتداع الذي ليس وراءه وراء وهل وراء بدعة الخوارج من شيء؟

فهو دليل ناهض على إجماعهم على أن عمدة قبول الرواية وعلتها حصول الظن بصدق الراوي وعدم تلوثه بالكذب)[١].

إن هذا موقف جمهور أهل الحديث وربما نقل إجماعهم على هذا كما سبق في كلام الخطيب حيث مال إلى حكاية الإجماع!

ويؤكد كونه إجماعًا أمور منها: إنه لم يثبت رد رواية المبتدع مطلقًا عن إمام محدد مما يعني أنه قول محكي ولا قائل به من أهل الحديث والأثر وأما القول الثاني وهو رد رواية الداعية فلا يخرم الإجماع لأنه محمول على أن ترك الرواية عنه ليس لأجل فسقه وسقوط عدالته! وإنما زجرًا له حتى يترك مذهبه المشين أو تربية للناس كي لا يثقوا فيه مطلقًا فيفسدهم بعقيدته الضالة مما يعني أن ترك روايته لا يرجع للعامل المعرفي في حجية الخبر وصحة النقل ويدل على أن كلام النقاد في ترك الرواية عند الداعية إنما كان لأجل هذا تصريح كثير من أئمة النقد بأن هذا هو باعثهم فمن أمثلة هذا أن أحمد

---

(١) ثمرات النظر للصنعاني ص ٩١.

ترك بعض الدعاة مع توثيقه لهم فقد قال في (حسين الأشقر)[١] وهو من دعاة الشيعة: (لم يكن عندي ممن يكذب)[٢].

وقال ابن حبان: (وأما المتحلون المذاهب من الرواة مثل الإرجاء والرَفض وما أشبههما فإنا نحتج بأخبارهم إذا كانوا ثقات على الشرط الذي وصفناه ونكل مذاهبهم وما تقلدوه فيما بينهم وبين خالقهم إلى الله ـ جل وعلا ـ إلا أن يكونوا دعاة إلى ما انتحلوا فإن الداعي إلى مذهبه والذاب عنه حتى يصير إمامًا فيه وإن كان ثقة ثم روينا عنه جعلنا للاتباع لمذهبه طريقًا وسوغنا للمتعلم الاعتماد عليه وعلى قوله فالاحتياط ترك رواية الأئمة الدعاة منهم والاحتجاج بالرواة الثقات منهم على حسب ما وصفناه)[٣].

فقد صرح ابن حبان وهو يحكي مذهب أهل الحديث إن ترك حديث الداعية إنما كان زجرًا له وحفاظًا على دين الناس فإن المسلمين إذا أبصروا أهل العلم ينقلون عن أهل البدع اعتقدوا هذا تزكية لهم من كل وجه فحملوا عنهم العلم وأخذوا عنهم المعتقد دون تمييز أو بصيرة.

قال شيخ الإسلام وهو ينص صراحة أن ترك الرواية عن الدعاة إنما هو لأجل زجرهم وهجرهم لا لأجل فسقهم: (وذلك لأنهم ـ يعني أهل الحديث ـ لم يدعوا الرواية عن هؤلاء للفسق كما يظنه بعضهم ولكن من أظهر بدعته وجب الإنكار عليه بخلاف من أخفاها وكتمها وإذا وجب الإنكار عليه كان من ذلك أن يهجر حتى ينتهي عن إظهار بدعته ومن هَجْره أن لا

---

(١) انظر: الجرح والتعديل لابن أبي حاتم ٦/ ٨١.
(٢) التهذيب لابن حجر ٢/ ٢٩١.
(٣) صحيح ابن حبان ١/ ١٦٠.

يؤخذ عنه العلم ولا يستشهد...)[١].

ولابد هنا من إيضاح أمر مهم وهو أن الاحتجاج برواية أهل البدع مطلقًا لا يعني إهمال الشروط الأخرى التي يستصحبها أهل العلم وهي ظهور علامات الصدق عليه وإنه متأول في بدعته مع مجانبته للمحظورات مع سائر الاعتبارات والقرائن التي تقضي بأن بدعته لا تؤثر في صحة روايته إذ أن فهم مذهبهم بعيدًا عن هذا السياق يعني رميهم بالتناقض إذ كيف ينهون عن البدع ثم يروون عن أصحابها!

أما إذا فهم مذهبهم في سياقه المعرفي والتربوي علم أنهم أكثر الناس موضوعية لأنهم يحذرون من البدع مع الاستفادة من أصحابها وتحذيرهم واستفادتهم كل ذلك لمصلحة الدين وكأنهم يقولون: نحن انتخبنا من أحاديث أهل البدع ما علمنا صحته ووقفنا على أمانتهم في نقله فإن فلسفة الرواية في الإسلام تقوم على أنه ليس هناك راوٍ مقبول الرواية في كل حال وبشكل دائم إذ قد يخطئ الثقة كما أنه ليس هناك راوٍ مردود الرواية في كل حال وبشكل دائم إذ قد يصدق الكاذب.

وكما أن رواية المبتدع الموثوق مقبولة إلا أن هذا لا يعني مساواته بالثقة من أهل السنة من كل وجه إذ لو قيل بذلك لتم الجزم بعدم تأثير البدعة مطلقًا.

والتحقيق أن الموثوق من أهل البدع مقبول الرواية وأما بدعته فيستصحب العلم بها في قرائن الترجيح فلو تعارضت رواية ثقتين أحدهما مبتدع روى ما يخدم بدعته والآخر غير مبتدع وروى ما يخالف الأول قدمت رواية السالم من البدعة بسبب أن البدعة مرجح مستصحب في مثل هذه المضايق بسبب

---

(١) منهاج السنة لابن تيمية ١/ ٥٨ ـ ٦٣.

أن الدعوة والحماس للبدعة تؤثر على صاحبها دون شعوره وهذا ما سيتضح بالفقرة التالية.

ب ـ التعصبات:

والتعصب حالة نفسية تحمل المرء على اتخاذ موقف أما بغير دليل وإما بأكثر مما يوجبه الدليل!

والفرق بين التعصب والبدعة أن الابتداع هو اعتناق الرأي الباطل سواء بتعصب أو باعتدال أما التعصب فهو اعتناق الرأي على وجه المبالغة وشدة الانحياز فالبدعة أمر موضوعي والتعصب حالة نفسية ذاتية كما أن البدعة لا تستلزم التعصب بالضرورة فقد توجد البدعة ولا يوجد التعصب وقد يوجد التعصب ولا توجد البدعة.

وبهذا فقد يتعصب المرء للرأي الصحيح وللرأي الباطل فإن تعصب للرأي الباطل كان مخطئًا من جهتين: من جهة فساد الرأي وبطلانه ومن جهة الموقف منه (= التعصب) أما إن تعصب للرأي الصحيح فإنما وقع في خطأ الموقف من الحق إذ صحة الرأي لا تشفع للمتعصب بسبب أن صحة الرأي في نفسه شيء والموقف منه شيء آخر ولهذا كان التعصب مذموما مطلقًا إذ لابد في بنيته من قدر من الوثوقية العمياء.

ولم أجد في حدود اطلاعي من فرق بين البدعة والتعصب وبسبب هذا الخلط لم يحرر كثير من العلماء دور البدعة في الرأي فإنهم يجدون تطبيقات السلف طافحة بالرواية عن أهل البدع ـ كما سبق ـ ويجدون الدراسات العلمية تثبت أثر التعصبات على فساد النقل فيحصل بذلك نوع من إثبات التناقض بين موقف السلف وموقف العلم الحديث ولو تم العزل بينهما لعلم

أن البدعة الخالية من الفسق والتعصب لا تؤثر على الرواية وإنما المؤثر هو البدعة المفسقة والتعصب المقيت فالفسق قادح في العدالة والتعصب قادح في الضبط! أما البدعة التي عريت من الفسق والتعصب فهي من جنس الآراء التي يعتقنها الناس وهي لا تكون خالية من ذلك إلا إذا كانت عن اجتهاد وتأويل سائغ.

والتعصب ربما كان للرأي وربما كان ضده وفي كلا الحالين هو منحاز بشكل خاطئ وأسباب التعصب لا تخرج عن مصدرين إما بسبب تكويني نفسي كمن يولد ضعيف العقل سفيه الرأي ولا يعزله عن المعتوه إلا مقدار يسير يمنعه من الكون في الحالة المرضية.

وأما بسبب مكتسب إما نتيجة التثقيف والتربية على نمط الانحياز والتكتل والاصطفاف وأما لموقف عارض كمن ناله أذى فتعصب ضد من أذاه أو ناله خير ونعمة فتعصب لمن أنعم عليه.

والمختار عدم الإعلال بالبدعة ـ كما سبق ـ أما التعصب فالصحيح أنه يقدح في الرواية والرأي وأدلة هذا هي:

١ ـ لما وجدنا أن أهل البدع تقبل روايتهم في حال وترد في حال علمنا أن السبب لا يرجع للبدعة إذ لو كانت علة الرد هي الابتداع للزم رد روايت المبتدعة مطلقًا ولا يقول بهذا أحد، وحينها فلابد أن يكون السبب أمر آخر وهذا الأمر إما أن يقدح في العدالة وإما أن يقدح في الضبط، ولا يقدح في العدالة إلا الفسق ولا يقدح في الضبط إلا الخطأ وأسبابه، ثم وجد أن التعصب من أسباب الخطأ إذ أنه يعمي صاحبه عن النقل الصحيح إما عمدًا وإما بغير عمد وبسبب تحقيق

التعصب لما يقدح في الضبط - في أقل أحواله[١] - فيقتضي هذا اعتباره علة الرد ثم هو إما مقارن للبدعة وإما غير مقارن!

٢ - ثبت أن أئمة نقد الحديث ردوا أحكام أهل العلم التي علم صدورها بدافع التعصب فإذا تم رد أحكام بعض أهل العلم وهم من أهل السنة لتعصبهم وقبلت رواية أهل البدع غير المتعصبين علم أن السبب هو التعصب وأنه قادح يرد الرواية سواء كان الراوي من أهل السنة والجماعة أم من غيرهم!

والأمثلة على هذا تظهر في الرواة الذين طعن فيهم بما لا يوجب الرد حيث كان سبب الطعن تعصب الطاعن فمتى علم أن الناقد قد تعصب ضد الراوي كان تحامله هذا مانع من قبول حكمه وكذلك إن كان متعاطفًا من الراوي لأغراض وأهواء فزكاه؛ لم يعتمد على هذا فمن أمثلة التعصبات والأهواء ما يلي:

- إن الإمام الحافظ الحسن بن علي بن شبيب كان ثقة إمامًا قال الذهبي: (الإمام الحافظ المجود البارع محدث العراق)[٢] ومع إمامته فقد وصفه فضل الرازي وجعفر بن الجنيد بأنه كذاب[٣] وهو وصف مؤثر بلاشك لكن بالرجوع لسبب هذا الجرح يظهر لنا أنه بدافع التعصب والحسد قال عيدان: (حسداه لأنه كان رفيقهما فكان إذا كتب حديثًا

---

(١) التعصب المتعمد مع العلم بالدليل يقدح في الضبط والعدالة معًا لأن تعمد مخالفة القرآن والحديث فسق بلاشك وإنما اقتصر على ذكر أهون حالات التعصب وهي: عدم تعمد مخالفة الحق مما يدفع للخطأ بشكل لا شعوري!

(٢) سير أعلام النبلاء للذهبي ١٣/ ٥١٢.

(٣) الكامل لابن عدي ٢/ ٣٣٧.

غريبًا لا يفيدهما) أي أن هذا الجرح إنما كان لحظ النفس فلا يعتد به[١].

- كلام الإمام الذهلي في الإمام البخاري وجرحه له فإنه كان بدافع التعصب[٢] ولما تكلم البخاري في مسألة اللفظ اتخذ كلامه ذريعة للطعن فيه مع أنه لم يقل إلا الصواب.

فمن هنا علم أن التعصب هو علة الرد سواء كان من أهل العلم والفضل أو من غيرهم مع بيان أن هذا العامل إنما يؤثر في الرواية التي صاحبها فقط أو الحكم الذي كان دافعه مما يعني أن الإمام متى ما كان مستقر العلمية والإمامة ثم صدر منه تعصب في أمر خاص فيطرح قوله في الأمر الخاص دون سائر أحكامه الأخرى.

٣ ـ ومن الأدلة ما أثبتته الدراسات التجريبية الحديثة عن أثر التعصب للمواقف والآراء وإن هذا يتم في كثير من الأحيان بطريقة لا شعورية.

يقول مالك البدري: (لقد أصبح الآن من الثابت علميًا أن إدراك الفرد يتأثر كثيرًا بالعوامل الانفعالية والوجدانية والفكرية التي تهيمن على سلوكه فالدراسات التجريبية التي أجريت على المتعصبين لمذاهب متطرفة أو أولئك الذين تحجرت اتجاهاتهم على احتقار أجناس وطوائف معينة من البشر أظهرت هذه الدراسات بأن هؤلاء الأشخاص يدركون المواقف التي لها صلة باتجاهاتهم المتحاملة إدراكًا انتقائيًا (Selective perception) لا يتذكرون فيما يسمعون أو

---

(١) الكامل لابن عدي ٢/ ٣٣٧، وانظر: ميزان الاعتدال للذهبي ١/ ٥٠٤.

(٢) انظر: تاريخ بغداد للخطيب ٢/ ٣٠.

يشاهدون إلا الجوانب التي تؤيد اتجاهاتهم أما النواحي التي تتعارض مع اعتقاداتهم فهم إما يفشلون عن ملاحظتها أصلًا أو ينسونها بسرعة أو يشوهونها بطريقة أو أخرى حتى تتسق مع أفكارهم ولا يتعمد مثل هؤلاء الأفراد الكذب عندما يسردون الوقائع التي شاهدوها أو سمعوها مشوهة ناقصة فالأمر يتم بطريقة لا شعورية ملتوية تفوت على أكثر المتحاملين المتعصبين صدقًا وأمانة)[١].

ثم ذكر إحدى التجارب التي تؤكد هذا التفسير وهي: أن باحثًا أمريكيًا أحضر صورة لرجل زنجي أمريكي حسن الهندام يقف في مركبة عامة بجوار رجل أبيض يحمل خنجرًا كبيرًا وعرض الباحث هذه الصورة على جماعة من الأمريكيين الذين عرفوا بالتعصب ضد الزنوج ثم بعد مدة عاد فسألهم عما شاهدوه في الصورة فأجاب أكثرهم بأن الخنجر كان بيد الزنجي!

أما غيرهم ممن لم تظهر عليه علامات التعصب العنصري فقد ذكر الصورة على أصلها وهي أن الخنجر بيد الرجل الأبيض.

وبناء على هذه التجربة وغيرها وجد أنه كلما ارتبطت هذه الاتجاهات بالحماس وكلما نشط المتعصبون في الدعوة لأفكارهم وكلما شعروا بتهديد المجتمع لاتجاهاتهم الشاذة كلما حصل الإدراك الانتقائي[٢].

ويؤكد هذه النتيجة العلمية أن المبتدع المتعصب وغير المتعصب لابد للتمييز بينهما من فارق ظاهر منضبط وقد سبق في الدراسة أن حماس

---

(١) منهج النقد عند المحدثين للأعظمي ص ٤١.

(٢) انظر: المرجع السابق ص ٤١، كما ذكر: أن مالك البدري هو أستاذ علم النفس بجامعة الخرطوم والرياض وأنه رائد دراسات علم النفس الإسلامي وأنه نقل الكلام السابق عنه في مكاتبة جرت بينهما بخط البدري، انظر: ص ٤١ ـ الحاشية ـ .

المتعصب لرأيه له أثر يتسارع طرديًا مع إدراكه الانتقائي وهذا بعينه ما استصحبه من فرق بين الداعية وغير الداعية إذ أن الداعية مظنة التعصب الذي يعمي صاحبه عن ضبط الحق كما يؤكد أن البدعة ليست هي سبب رد الراوية لأنها متحققة بكاملها في الاثنين معًا: الداعية وغير الداعية مما يقتضي أن رد رواية الداعية فبسبب تعصبه من جهة وبهدف زجره وردعه وحجز الناس عن الثقة في دينه من جهة أخرى!

وبهذا تأتلف الروايات المتعارضة ـ ظاهرًا ـ حين يتم العزل النظري بين البدعة والتعصب.

خامسًا: الغفلة:

والغفلة هي: (القابلية لتصديق كل شيء دون فهم أو فطنة أو تحرر او نقد)[1].

فإن عدم الفطنة والتيقظ مما يعني ضعف الضبط عند الراوي وضابطها أنه إذا لُقن تلقن قال الحميدي: (فما الغفلة التي يرد بها حديث الرضا الذي لا يعرف إن يكذب؟

قلت هو أن يكون في كتابه غلط فيقال له في ذلك فيترك ما في كتابه ويحدث بما قالوا ويغيره في كتابه بقولهم لا يعقل فرق ما بين ذلك أو يصحف ذلك تصحيفًا فاحشًا يقلب المعنى لا يعقل ذلك فيكف عنه)[2].

والغفلة يمكن اجتماعها مع الصدق إذ ربما كان الراوي صدوقًا لا يكذب

(١) منهج النقد التاريخي الإسلامي لعثمان موافي ص ١٣٥.

(٢) الكفاية للخطيب ص١٤٨.

ومع هذا فهو مغفل ساذج إذ ليست مشكلته في أنه يكذب وإنما في أنه حسن النية في موضع الشك والتحري.

وقد ارتبط هذا بوصف الصلاح حتى قيل: غفلة الصالحين قال ابن سيرين: (لم تر الصالحين في شيء أكذب منهم في الحديث)[١].

سادسًا: كثرة الغلط:

فإذا أخبر بخلاف الواقع من غير تعمد سمي هذا غلط وغلط الإنسان أمر لابد منه يقول سفيان الثوري: (ليس يكاد يسلم من الغلط أحد) [٢] وهذا يعني أن الثقة لابد أن يخطئ ويستلزم هذا أن الإعلال بمطلق الغلط بحيث ترد رواية كل من غلط ليس بموقف علمي وذلك لأن الطبيعة البشرية لا تخلو من السهو والغفلة والخطأ فإذا رد خبر كل من غلط فلا يمكن قبول خبر أي مخبر كما أن النقاد الذين اعتنوا بعلم الحديث لم يقل أحد منهم أن الغلط موجب لرد الراوي وإسقاطه وهنا لابد من بيان الفرق بين أثر الغلط في الرواية وأثر الغلط على الراوي.

فأما أثر الغلط على المكانة العلمية للراوي فليست على إطلاقها إذ أن الراوي لا يترك إلا إذا كثر غلطه بحيث يغلب على ظن الناقد أن كثرة أخطائه دليل على عدم أهليته لضبط المرويات وسبرها يقول عبدالرحمن بن مهدي: (لا يترك حديث رجل إلا رجلًا متهمًا بالكذب أو رجلًا الغالب عليه الغلط)[٣] فاقتصر على أهم ما يقدح في العدالة وهو الكذب وأهم ما يقدح في الضبط

---

(١) مقدمة صحيح مسلم ص١٣.

(٢) الكفاية للخطيب ص ١٤٣.

(٣) الكفاية للخطيب ص ١٤٣.

وهو كثرة الغلط ثم بين أن الموجب لترك الراوي إنما هو كثرة غلطه لا مطلق الغلط وإن قل.

وقال ابن المبارك: (الناس ثلاثة: رجل حافظ متقن فهذا لا يختلف فيه وآخر يهم والغالب على حديثه الصحة فهذا لا يترك حديثه وآخر يهم والغالب على حديثه الوهم فهذا يترك حديثه)[١] وقد اقتصر ابن المبارك في هذا التنظير على تفصيل مراتب الوهم وإن الناس منهم من بلغ الغاية في الحفظ ومنهم من يخطئ قليلًا وبين أن قليل الخطأ مقبول محتج به دون كثر الخطأ.

وأما إذا قل خطأ الراوي فهنا لا يؤثر الغلط إلا على المروي الذي وقع فيه الغلط بخصوصه وأما الراوي نفسه فمحل احتجاج ولهذا تمتلئ كتب العلل بأوهام الثقات إذ ما من ثقة إلا ووقع منه الغلط أي إن قلة الغلط تؤثر على المروي دون الراوي بينما كثرة الوهم تؤثر على المروي والراوي معًا فيضعف الراوي ويرد المروي.

سابعًا: الاختلاط والتغير:

وقد عبروا عن ذهاب العقل بالاختلاط بحيث يصل الراوي إلى مرحلة لا يميز الأمور بشكل صحيح وإن أصاب في بعضها مما يستلزم القدح في ضبطه.

والاختلاط إما أن يكون من أول حياة المرء وفي هذا الحال هو ضرب من الإعاقة العقلية ولا يعلم أن أحدًا اعتمد على هذا الضرب من الناس في رواية أو رأي.

---

(١) المستصفى للغزالي ص ١٠٢.

وأما أن يكون طارئًا على الراوي فإن كان الراوي من الثقات ثم طرأ الاختلاط عليه فتقبل روايته قبل الاختلاط دون ما رواه بعد ذلك وأما إن كان غير ثقة فإن اتصافه بموجب الرد كافٍ بمفرده في رد روايته.

والاختلاط العارض ربما حصل لأسباب ككبر السن أو لمصيبة حلت بالراوي فأفسدت مزاجه وأذهبت عقله أو لغير ذلك من الآفات وقد تواطأت مواقف النقاد في عدم قبول رواية المخلط وعدم الاعتماد عليها.

ومن أمثلة ذلك أن أبا نعيم قال: أتيت سعيد بن أبي عروبه فوجدته قد تغير فلا أُحدث عنه وسمعت من الثوري عن ابن أبي عروبه فأخذت عن الثوري عنه ولا أحدث عنه[1]. ففي هذا الموقف يظهر الفرق بين اعتماد الراوي قبل الاختلاط دون اعتماده بعد ذلك حيث لا يؤخذ منه إلا قبل الاختلاط فإن لم يكن سمع منه قبل الاختلاط رجع لمن سمع منه وأخذ عنه بواسطة.

قال إبراهيم الحربي: (جئت عارم بن الفضل فطرح لي حصيرًا على الباب ثم خرج إليّ فقال لي: مرحبًا إيش كان خبرك ما رأيتك منذ مدة؟ قال إبراهيم: وما كنت جئته قبل ذلك.

فقال لي: قال ابن المبارك:

أيـــهـــا الـــطـــالـــب عـــلـــمًـــا ... إيـــــت حـــمـــاد بـــــن زيـــد

فـــاســتــفـــد عـــلـــمًـــا وحـــلـــمًـــا ... ثــــم قـــــيـــــده بـــقـــيـــد

والقيد بقيد قال وجعل يشير بيده على اصبعه مرارًا فعلمت أنه قد اختلط فتركته وانصرفت)[2].

---

(١) الكفاية للخطيب ص١٥٣.

(٢) المصدر السابق ص ١٥٤.

ثامنًا: الجهالة:

والمراد بالجهالة إن الراوي لا يعرف لأي سبب من الأسباب وعدم معرفته صفة اعتبارية تقتضي عدم العلم بعدالته وضبطه فيحتمل أن يكون عدلًا ضابطًا ويحتمل أن لا يكون عدلًا ولا ضابطًا كما يحتمل أن يكون عدلًا لا ضابطًا[1].

وبناء على هذا فإن الجهالة بالراوي مانع من موانع اعتماد خبره لمظنة الضعف ولما كانت الجهالة أنواع ومراتب فإن تعريفها يكون بذكر أقسامها.

وقد لخص ابن حجر أقسامها بقوله: (الجهالة بالراوي... وسببها أمران **أحدهما**: إن الراوي قد تكثر نعوته من اسم أو كنية أو لقب أو صفة أو حرفة أو نسب فيشتهر بشيء منها فيذكر بغير ما اشتهر به لغرض من الأغراض فيظن أنه آخر فيحصل الجهل بحاله وصنفوا فيه الموضح لأوهام الجمع والتفريق أجاد فيه الخطيب....

والأمر الثاني: إن الراوي قد يكون مقلًا من الحديث فلا يكثر الأخذ عنه وقد صنفوا فيه الوحدان وهو ما لم يرو عنه إلا واحد ولو سمي....

أو لا يسمي الراوي اختصارًا من الراوي عنه كقوله: أخبرني فلان أو شيخ أو رجل أو بعضهم أو ابن فلان.... وصنفوا فيه المبهمات. ولا يقبل حديث المبهم ما لم يسم لأن شرط قبول الخبر عدالة راويه ومن أُبهم اسمه لا تعرف عينه فكيف عدالته؟.... فإن سمي الراوي وانفرد راو واحد بالرواية عنه فهو مجهول العين كالمبهم فلا يقبل حديثه إلا أن يوثقه غير من ينفرد

---

(١) وهل يمكن أن يكون ضابطًا لا عدلًا؛ المحققون من أهل العلم على أن الراوي متى تم التحقق من ضبطه أغنى هذا عن البحث عن عدالته ويؤكد هذا تطبيقات أئمة النقل انظر: مقدمة ابن الصلاح ص ١٠١ وميزان الاعتدال للذهبي ٣/ ٤٢٦.

عنه على الأصح، وكذا من ينفرد عنه إذا كان متأهلًا لذلك أو روى عنه اثنان فصاعدًا ولم يوثق فهو مجهول الحال والمستور. وقد قبل روايته جماعة بغير قيد وردها الجمهور.

والتحقيق إن رواية المستور ونحوه مما فيه الاحتمال لا يطلق القول بردها ولا بقبولها بل يقال هي موقوفة إلى استبانة حالة كما جزم به إمام الحرمين ونحوه قول ابن الصلاح فيمن جرح بجرح غير مفسر)[١].

وحاصل كلام الحافظ أن الجهالة: منقسمة إلى جهالة العين وجهالة الحال.

فجهالة العين: من روى عنه راوٍ واحد ولم ينص على حاله من العدالة سواءً سمي أو لم يُسم.

وجهالة الحال (= المستور): من روى عنه أكثر من واحد ولم يعرف حاله!

وهذا التفريق إنما يؤثر في العدالة حيث إن الجهالة من حيث الأصل قادح في عدالة الراوي حيث إن مجهول العين أسوأ حالًا من مجهول الحال وثمرة التفريق إنما تظهر عند تعارض الروايات بحيث بعضها يقبل الاعتضاد وبعضها لا يقبل.

وأما حكم **رواية المجهول** فالأصل فيها التوقف فلا تقبل إلا في حالات وبشروط ولا يقطع بردها إلا في حالات بشروط.

يقول الشافعي: (لم يكلف الله أحدًا أن يأخذ دينه عن من لا يعرفه فإن جهل منهم واحد وقف عن روايته حتى يعرف بما وصفت فيقبل خبره أو

---

(١) نزهة النظر لابن حجر تحقيق عتر ص ٩٩ ـ ١٠٢.

بخلافه فيرد خبره كما يقف الحاكم عمن شهد عنده حتى يتبين عدله فيقبل شهادته أو جرمه فيرد شهادته)[١].

ومقتضى هذا أن الجهالة لا توجب طعنًا في الراوي إذ أن الراوي لا يعتمد عليه إلا بعد تحقق عدالته وضبطه وهذا المعنى غير متحقق في المجهول.

فالراوي وروايته على التوقف حتى يتحقق ما يوجب القبول أو ما يوجب الرد مما يستلزم البحث في الأدلة والقرائن الأخرى.

ويعتمد المجهول وروايته في حالات هي استثناء خاص ينقل حكم الجهالة عن أصلها.

فأما اعتماد المجهول نفسه (=الراوي) فإنما يتحقق بتوثيق أحد أئمة النقد المعتبرين وحينها ترتفع جهالته وتثبت له العدالة والضبط شريطة موافقة مروياته لمرويات الثقات!

ولا يشترط أن يوثقه أكثر من ناقد.

قال ابن الصلاح: (اختلفوا في أنه هل يثبت الجرح والتعديل بقول واحد أو لابد من اثنين؟

فمنهم من قال: لا يثبت ذلك إلا باثنين كما في الجرح والتعديل في الشهادات ومنهم من قال ـ وهو الصحيح الذي اختاره أبو بكر الخطيب وغيره ـ إنه يثبت بواحد لأن العدد لم يشترط في قبول الخبر فلم يشترط في جرح راويه وتعديله بخلاف الشهادات والله أعلم)[٢].

---

(١) القراءة خلف الإمام للبيهقي ص١٥٢.

(٢) مقدمة ابن الصلاح ص ٩٨ ـ ٩٩.

ويؤكد الاكتفاء بواحد أن التطبيق العملي لأئمة الحديث على هذا حيث إن في الصحيحين وفي غيرها رواة وحدان تم اعتماد توثيقهم بنص واحد من النقاد.

وأما اعتماد مرويات المجهول (= المتون) فإن قبولها لا يتوقف على ثقة رواتها فقط إذ أن معرفة صحة المروي لها مسالك أحدها الثقة في الراوي مما يقتضي أن الرواية قد يتم الجزم بقبولها مع عدم قبول راويها نفسه.

وهذا مبني على أن الحديث الضعيف الذي لم يشتد ضعفه يقبل الانجبار ويتقوى بأسباب وقرائن خاصة.

ورواية المجهول من أنواع الضعيف فتقبل الانجبار إذ هي على التوقف لا على الرد والإبطال مما يعني أنها أرفع من الروايات الضعيفة الأخرى مما يقبل الانجبار.

وتقوى رواية المجهول بتعدد الطرق (بحيث يغلب على الظن أنهما طريقان مستقلان لكل منها مخرج غير الآخر)[١].

قال الإمام الترمذي: (وما ذكر في هذا الكتاب حديث حسن، فإنما أردنا بحسن إسناده عندنا: كل حديث يروى لا يكون في إسناده من يتهم بالكذب ولا يكون الحديث شاذاً ويروى من غير وجه نحو ذلك فهو عندنا حديث حسن)[٢].

فقد نص على من تنجبر روايته بتعدد الطرق ومن لا تنجبر فالخبر الضعيف المعلول لعلتين هي الكذب وهي علة إسنادية أو الشذوذ وهي علة في المتن

---

(١) الإضافة لمحمد عمر بازمول ص١٢٩.

(٢) العلل الصغير للترمذي ـ مع الجامع ـ ٥/٧٥٨.

هو خبر لا ينجبر بتعدد الطرق أما ما عدا هذا فيتقوى بكثرة الطرق وتعدد الجهات فيصير حسنًا مقبولًا ورواية المجهول من هذا النوع قطعًا.

ويوافق الترمذي على هذا المحققون من أهل العلم [١] حيث إن الخبر الضعيف إذا تعددت طرقه وورد من جهات مختلفة وقضت القرائن بعدم التواطؤ قاد هذا إلى العلم بصحته أو الظن بذلك ظنًا راجحًا وهذا ليس خاص برواية المجاهيل وإنما ينتظم كل الأخبار التي جاءت على هذا المعنى.

وإذا تقرر أن رواية المجهول على التوقف حتى ينهض الدليل الخارجي على قبولها علم ـ حينها ـ أن الجهالة من الأحوال التي متى ما قامت بالراوي أو كاتب الوثيقة؛ كانت مضعفة لخبره أو مكتوبة!

(١) انظر: مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية ص٦٢ ـ ٧٠ ونزهة النظر لابن حجر ص ٥١ ـ ٥٢.

المبحث الرابع:

التطبيق: سند التوراة والإنجيل ـ نموذجًا ـ

في هذا المبحث يتحقق الشق التطبيقي لمنهجيات نقد السند في البحث التاريخي والديني إذ أن الأسفار المقدسة التي يعتمدها أهل الأديان في تأسيس أديانهم لابد أن يتم التحقق من كيفية وصولها للأجيال التالية.

إذ وجود أي سفر منسوبًا لأحد الأنبياء أو لغيرهم لا يكفي لقبول تلك النسبة بمجرد الدعوى إذ لابد من براهين علمية تستند لقواعد النقل التاريخي الصحيحة ففي الكتب السماوية لابد (لكون الكتاب سماويًا واجب التسليم من أن يثبت أولًا بدليل تام أن هذا الكتاب كتب بواسطة النبي الفلاني ووصل بعد ذلك إلينا بالسند المتصل بلا تغيير ولا تبديل)[1].

وليس هذا خاصًا بالكتب السماوية بل لا بد في أي كتاب من التحقق من سنده التاريخي الذي يربطه بمصدره الأصلي.

وبسبب كثرة الأسفار تبعًا لكثرة الأديان فسيتم التمثيل ببعضها ويتعين أن يكون النموذج المختار كافيا في الإشارة للباقيات وهذا وفق معيار قرب العهد؛ إذ أن العهد بالكتاب المقدس يستلزم أنه توفر له من أسباب الحفظ وعوامل البقاء ووسائل النقل الصحيح ما لم يتوفر في بعيد العهد.

وقرب العهد هنا لا يقصد به أن تكون النسخة المدروسة قريبة زمنًا من عصرنا الراهن وبعيدة من عصر تأليفها وإنما يعني قرب الدين المدروس فإن

---

(١) إظهار الحق لرحمة الله الهندي ١/ ١٠٩.

الأديان منها بعيد العهد ومنها قريب العهد وقريب العهد هو الذي يتوفر لكتابه المقدس من أسباب النقل ما لا يتوفر في أي دين أبعد منه عهدًا.

كما أن الدين القريب زمنًا يمكن الوقوف على طبيعة كتبه تبعًا للعلم بعوامل النقل السليم من جهة وللصعوبات التي اعترضت طريقة النقل كالحروب التي تؤدي لإبادة أتباعه أو أسباب التحريف والتبديل التي تعمل في نصوصه وهذا ما يقل توفره في الأديان الغابرة أو المنقرضة.

واستنادًا إلى هذا المعيار فإن أقرب الأديان عهدًا وأكثرها اعتناء بنقل كتبها هي اليهودية والنصرانية والإسلام.

وقد سبق بيان أن القرآن الكريم قد حقق شروط النقل التاريخي في أنصع صورها حيث نقل بالتواتر لفظًا وخطًا وتوفر له من العوامل المادية والمنهجية ما ضمن له النقل الصحيح دون تحريف أو تزوير!

وأما اليهودية والنصرانية فلم يتوفر لها هذا المعنى الموضوعي مع أنهما مقارنة بغيرها من الأديان أحسن حالاً وأدق نقلًا مما يستلزم أن دراسة السند التاريخي لكتبها المقدسة يحقق النموذج المناسب لسائر النصوص المقدسة الأقرب من حيث التحقق من أسانيدها ومدى موثوقيتها تاريخيًا.

ولما كانت أسفار اليهود والنصارى أسفارا كثيرة ومتباينة من حيث تواريخ كتابتها كما هي متباينة من حيث قوتها عندهم فسيتم التمثيل بالتوراة عند اليهود والإنجيل عند النصارى ليغني عن غيره إذ المقام إنما هو في دراسة المنهجية نفسها وليس مقامه دراسة النص الديني عند أهل دين معين.

المطلب الأول: التوراة:

التوراة في اصطلاح اليهود هي: خمسة أسفار يعتقدون أن موسى عليه السلام كتبها بيده أو كتبها الله له وناوله إياها ـ كما سيأتي ـ وهي: سفر

التكوين وسفر الخروج وسفر اللاويين وسفر العدد وسفر التثنية[١].

وهي منسوبة لموسى عليه السلام حيث تذكر مصادرهم أن موسى كتبها بيده بعد أن تلقاها شفهيًا وهي ما سميت بكتاب العهد[٢].

وفي موضع آخر تذكر مصادرهم أن الشريعة الموسوية إنما سلمت مكتوبة ـ بأصبع الله ـ إلى موسى عليه السلام ولم يتلقها مشافهة وإنها كانت على لوحين حجريين[٣].

ويتفق القرآن الكريم مع كونها مكتوبة من قبل الله تعالى، قال تعالى: ﴿ وَكَتَبْنَا لَهُۥ فِى ٱلْأَلْوَاحِ ﴾[الأعراف: ١٤٥] والاستدلال بالقرآن الكريم هنا إنما يدل على كيفية حصول موسى عليه السلام على التوراة وليس فيه أن التوراة التي يدعيها اليهود اليوم هي نفس المقصودة في الآية!

وهذا يقتضي الكلام عن موسى وعن التوراة الموجودة بيد اليهود هل هي التوراة الحقيقية، فأما موسى عليه السلام فتشير المصادر إلى أنه ـ عليه السلام ـ قد توفي زمن التيه وهذا في القرن الثالث عشر قبل الميلاد على أقرب الأقوال[٤].

وأما صلة التوراة التي ينسبها اليهود إليه فالواقع التاريخي أنها ليست هي التوراة الأصلية حيث تشير الدلائل إلى هذا من جهات:

الأولى: وجود نصوص من كتبهم تدل على أن موسى ـ عليه السلام ـ لم

(١) انظر: دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية لسعود الخلف ص ٧٤.

(٢) انظر: سفر الخروج ٢٤: ٣ ـ ٧

(٣) انظر: سفر الخروج ٣١: ١٨، والتثنية ٩: ١٠.

(٤) انظر: قاموس الكتاب المقدس ص ٣٣٩ ـ ٣٤٠.

يكتب التوراة التي هي معتمدهم فمنها ما في التثنية: (فمات هناك عبدالرب في أرض مرآب حسب قول الرب ودفنه في الجوار... ولم يعرف إنسان قبره إلى هذا اليوم... ولم يقم بعد نبي في إسرائيل مثل موسى الذي عرفه الرب وجهًا لوجه)[1].

إن هذه الصياغة لا يمكن أن تكون من موسى عليه السلام حيث إنها من كاتب يصف أمرًا قد مضى عليه زمن طويل ويؤكده أن عدم معرفة قبره لا يمكن أن تخفى إلا بعد تقادم العهد فإن الكاتب قال (إلى هذا اليوم) أي أن الكاتب في زمن آخر كما يؤكده مجيء أنبياء بعد موسى عاصرهم أو سمع بهم الكاتب وليس فيهم من هو مثل موسى عليه السلام[2].

الثانية: أن الدلائل على أن كاتب أصلها هو عزرا الهاروني وهو عزير المذكور في القرآن في قوله تعالى: ﴿ وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ ﴾[التوبة: ٣٠] فإن أغلب المؤرخين على أن عزرا هو كاتب التوراة ولهذا عظموه وهو إنما كتبها بعد ثمان مئة سنة من موت موسى عليه السلام حيث إن عزرا عاش في القرن الخامس أو الرابع قبل الميلاد[3].

الثالثة: شهادات غير المسلمين من اليهود والنصارى والمحققين من الباحثين بأن موسى عليه السلام ليس كاتب التوراة!

فقد ذكر أحد مؤرخيهم أنه: «قام عزرا وزربابل ووضعوا لهم (اليهود العبرانيين) خطًا غير الخط العبراني وجعلوا الحروف سبعة وعشرين حرفًا

---

(١) التثنية ٣٤: ٥، ٦، ١٠.

(٢) انظر: مصادر النصرانية ١/١٥٩ ـ ١٦١.

(٣) انظر: قاموس الكتاب ص ٦٢١.

وتطرقوا إلى الشريعة المقدسة ونقلوها بالخط الذي ابتدعوه وحذقوا كثيرًا من سور الشريعة المقدسة.. وزادوا ونقصوا وبدلوا وحرفوا»[١] ففي هذا التاريخ بيان قضيتين: أن كاتب التوراة غير موسى عليه السلام والثانية: أنه حرف وبدل وزاد ونقص.

علما أن هذا النص لا يمكن التسليم بما فيه من تهمة التحريف إن تم التسليم بأن عزرا الرجل الصالح هو من قام بكتابتها إلا أن يكون هذا التحريف نتيجة الخطأ والسهو مع أن هذا لا يضر بأصل الفكرة وهي أن موسى عليه السلام ليس هو كاتب التوراة !

ويقول اسبينوزا: (والمسألة الأساسية وهي أن عزرا الذي أعده المؤلف الحقيقي ـ لكتب العهد القديم ـ طالما لم يبرهن لأحد على موقف آخر ببرهان أكثر يقينًا لم يكن آخر من صاغ الروايات المتضمنة في هذه الأسفار، وأنه لم يفعل أكثر من أنه جمع روايات موجودة عند كتّاب متعددين وفي هذه الأحيان كان يقتصر على نسخها ونقلها على هذا النحو إلى الخَلَف دون فحصها وترتيبها ولا أستطيع أن أخمن الأسباب التي منعته من إتمام عمله هذا، بحيث يوليه كل عنايته إلا إذا كان موتًا مبكرًا)[٢].

الرابعة: إن هذه الحقب الزمنية المتطاولة بين موسى عليه السلام وعزرا لم تخل من أسباب ضياع التوراة وتلفها إذ لقي اليهود فيها من التشريد والحروب ما يرجح ضياع النسخة الأصلية وأهم هذه الأحداث الجسام السبي البابلي الذي مزق اليهود وكاد أن يستأصلهم ففي حوالي ٥٩٧ قبل الميلاد

---

(١) التاريخ مما تقدم عن الآباء لأبي الفتح السامري ص ٦٤ ـ ٦٥ بواسطة: البشارة بنبي الإسلام للسقا ١/ ٤٧.

(٢) رسالة في اللاهوت والسياسة لباروخ اسبينوزا ترجمة حسن حنفي ص ٢٨٣.

هجم عليهم نبوخذنصر وجاء في وصف ذلك ما يلي: (_فأصعد عليهم ملك الكلدانيين فقتل مختاريهم بالسيف في بيت مقدسهم ولم يشفق على فتى أو عذراء ولا على شيخ أو أشيب بل دفع الجميع ليده. وجميع آنية بيت الله الكبيرة والصغيرة وخزائن بيت الرب وخزائن الملك ورؤسائه أتى بها جميعًا إلى بابل. وأحرقوا بيت الله وهدموا سور أورشليم وأحرقوا جميع قصورها بالنار، وأهلكوا جميع آنيتها الثمينة وسبي الذين بقوا من السيف إلى بابل فكانوا له ولبنيه عبيدًا إلى أن ملكت مملكة فارس)[١].

فمن مجموع هذا يتضح أن التوراة التي ورد ذكرها في القرآن الكريم والتي هي كلام الله حقيقة ليست هي التوراة التي يزعمها اليهود اليوم لعدد من العوامل أهمها ما سبق ذكره من إشارات تضمن انقطاع السند التاريخي.

المطلب الثاني: الإنجيل:

الإنجيل كلمة يونانية تعني الخبر الطيب[٢] أو البشارة:

والإنجيل عند المسلمين هو اسم للكتاب الذي أوحى الله به إلى عيسى عليه السلام وهذا المعتقد مستمد من مثل قوله تعالى: ﴿وَقَفَّيْنَا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم بِعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ ۖ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [المائدة: ٤٦].

وقد وردت الإشارة إليه في نصوصهم ومنها: (وبعدما أسلم يوحنا جاء يسوع إلى الجليل يكرز ببشارة ملكوت الله، ويقول: قد كمل الزمان واقترب

(١) أخبار الأيام ٣٦: ١٧، ٢٠.

(٢) انظر: قاموس الكتاب المقدس ص ١٢٠.

ملكوت الله فتوبوا وآمنوا بالإنجيل)[١].

والواقع أن الإنجيل الذي نزل على عيسى ليس هو العهد الجديد حيث إن الإنجيل لابد أن يكون كتاباً واحدًا بينما الواقع أن النصارى يعتمدون أكثر من إنجيل والمعول عليه عندهم إنجيل (مرقص، ومتى، ولوقا، ويوحنا) وهي غير الأناجيل الكثيرة التي تم إلغاؤها فيما بعد عصر المسيح لأسباب دينية ترجع في أكثرها لتطور النصرانية وتحريفها عن أصلها وهذا راجع لجهات:

أولًا: لا يوجد أي دليل علمي على أن الموجود هو إنجيل عيسى عليه السلام وهذا محل اتفاق كما لا يوجد أي دليل علمي على صحة الإسناد إلى متى ومرقص ولوقا ويوحنا بسبب عدم[٢] المقدرة على تحديد هذه الشخصيات ومتى كتبت هذه الكتب وما هي مصادرهم في نقل أخبار المسيح.

وقد اتفق أكثر من مائة عالم من الكاثوليك والبروتستانت حين أصدروا الترجمة العالمية للعهد الجديد على أن مؤلفي هذه الأناجيل دونوا أناجيلهم ـ كلٌ حسب وجهة نظره ـ مما تلقوه من الروايات الشفهية[٣].

ثانيًا: بعد الفترة الزمنية بين الأحداث المروية في هذه الأناجيل وزمن تأليفها مما لا يجوز معه أن (نحكم على المسيح عليه السلام من خلال أقوال تقولت عليه ودونت بعد مرور أكثر من نصف قرن على الحادثة التي قيلت فيها)[٤].

---

(١) مرقص ١: ١٤.

(٢) انظر: مصادر النصرانية ١/ ٥٠٦.

(٣) المصدر السابق ١/ ٤٧٦.

(٤) قصة الحضارة لول ديورانت ١١/ ٢٢٩ بتصرف.

فمن هنا يظهر أن التوراة والإنجيل الحاليتين لا يستطيع أي أحد أن يثبت كل ما فيها لموسى وعيسى عليهما السلام وأن انقطاع السند وبعد الزمن بين مصدرها وكتابتها وعدم التحقق من شخصيات كتابها وزمن تأليفها والنكبات التي منعت من نقلها بشكل صحيح تقف عائقًا أمام الثقة التاريخية فيهما مما يقتضي بيان الموقف العلمي من القدر الراهن الآن! وهذا الموقف لابد أن يتمشى مع منهجيات الدرس الحديثي والنقد التاريخي.

المطلب الثالث: الموقف منهما:

وقد اختلف الناس في الموقف مما في التوراة والإنجيل وسائر الأسفار الأخرى على ما يلي:

الموقف الأول: التصديق بها:

والمقصود به اعتقاد ثبوتها عن قائليها وإنها منقولة للأجيال التالية بطريق صحيح وعلى هذا الموقف عامة النصارى من المعتنقين لتلك الآراء والمقولات وإنما يتفاوتون في الموقف مع الأسفار التفصيلية إذ قد تذهب بعض الطوائف والفرق إلى الإقرار بالبعض مع إنكار البعض الآخر تبعًا لدوافع دينية ومعرفية عندهم.

ففي اليهودية ـ مثلًا ـ يعتقد اليهود أن ما نزل على موسى عليه السلام والأنبياء بعده قد نقل بالتواتر شفهيًا مع أصول خطية حتى دون في المجمع الأكبر بعد السبي البابلي ثم تم نقله إلينا إلى وقتنا الحالي[1] وموقف اليهود

(١) انظر: اليهودية عرض تاريخي لعرفان عبدالحميد ص٧٥.

هذا انما يختص بالتوراة دون الانجيل.

ويستدلون بنصوص عندهم منها ما جاء في سفر التثنية: (وكتب موسى هذه التوراة وسلمها للكهنة من بني لاوي حاملي تابوت عهد الرب ولجميع شيوخ إسرائيل، وأمرهم موسى قائلًا: في نهاية السبع السنين في ميعاد سنة البراء في عيد المظال حينما يجيء جميع إسرائيل لكي يظهروا أمام الرب الهك في المكان الذي يختاره، تقرأ هذه التوراة أمام كل إسرائيل في مسمى معهم)[1].

يقول وول ديورانت: (يعتقد اليهود أن العهد القديم كله كلام الله ـ بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة حتى نشيد الإنشاد، وهو عبارة عن ترنيمة تصور مجازًا اقتران يهواه بإسرائيل وإن التوراه كانت قبل أن يخلق الله العالم في صدر الله ونقله وكان إنزالها على موسى حادث من حوادث الزمان)[2].

وكذلك الحال في الأناجيل عند النصارى فحتى الذين صدمتهم دلائل التحريف والتبديل زعموا أن تصرف الكتاب فيها عبر الأزمنة إنما تم وفق إرادة الله حيث أملاها الروح القدس أو كتبوها بإلهام الله لهم ويستدلون على هذا بنصوص منها ما جاء في رسالة بطرس الثانية وفيها: (لأن لم تأت نبوة قط بمشيئة إنسان بل تكلم أناس الله القديسون مسوقين من الروح القدس)[3].

وسبق في الكلام عن أسانيد التوراة والإنجيل ضعف هذا الموقف بسبب تحقق الانقطاع الإسنادي مع تحقق دلائل التحريف والتبديل في أثناء

(١) سفر التثنية ٣٢: ٩.

(٢) قصة الحضارة لو. ل ديورانت ١٤/١٦.

(٣) رسالة بطرس الثانية ١: ٢١، وانظر: متى ١٠: ١٩ ـ ٢٠ ولوقا ١٢: ١١ ـ ١٢.

النصوص وما جزمت به الدراسات الحديثة في نقد النصوص وتحليلها من عدم موثوقية هذه النصوص.

الموقف الثاني: التكذيب:

يذهب كثير من الباحثين إلى تكذيب ما في الكتب المنسوبة لموسى وعيسى عليهما السلام وأن كل فقراتها مما لا ثقة فيه وهذا هو القدر المجمل لهذا الموقف بينما يفصل أصحاب هذا الموقف فيتفاوتون في النص على التكذيب والرد.

فمنهم من يبلغ به التكذيب إلى درجة إنكار شخصية موسى ـ مثلًا ـ وإنها مجرد شخصية وهمية لا حقيقة لها يقول فرويد: (إن موسى الرجل الذي كان للشعب اليهودي محررًا والذي وهب هذا الشعب شرائعه وديانته ينتمي إلى عصر موغل في القدم يبيح لنا أن نتساءل على الفور ما إذا كان ينبغي فعلًا أن نعده شخصية تاريخية أنه لا يعدو أن يكون شخصًا خرافيًا... ونحن لا نملك عنه من معلومات سوى تلك التي تقدمها الكتب المقدسة والموروثات اليهودية المكتوبة)[1].

وينخفض هذا التكذيب عند آخرين حتى يكتفون بمجرد رد كل ما جاء في هذه الأسفار دون التنصيص على أمر معين وهذا الموقف يشترك في أساسه المجمل باحثون مسلمون وغيرهم ويختلفون في إنكار كل فقرة.

ويستند هذا الموقف إلى حجج وأدلة منها:

أولًا: عدم تحقق التواتر الذي تثبت به هذه الأسفار حيث إن واقعها وظروف نقلها قد فقدت النقل الذي يحقق التواتر.

---

(١) موسى والتوحيد لفرويد ترجمة جورج طرابيشي ص ١١.

ثانيًا: عدم تحقق السند المتصل ولو لم يصل لدرجة المتواتر وهو عدم النقل من طريق خبر الآحاد الصحيح.

وقد بين ابن حزم أن نقولات اليهود والنصارى فاقدة لذلك وإنها تخلو من النقل المتواتر والآحاد المتصل الصحيح فقال: (وهذا الصنف من النقل هو صفة جميع نقل النصارى واليهود لشرائعهم التي هم عليها الآن مما ليس في التوراة وهو صفة جميع نقل النصارى... إلا أن اليهود لا يمكنهم أن يبلغوا في ذلك إلى صاحب نبي أصلًا ولا إلى تابع له)[١].

ورد ما في كتب اليهود والنصارى بناء على الحيثيات الإسنادية هو الغالب على علماء المسلمين بسبب غلبة الاعتناء بالروايات وكثافة الدرس الحديثي في الثقافة الإسلامية ومن هذا موقف ابن حزم السابق وغيره[٢].

ثالثًا: تضمن هذه النصوص مقاطع لا يمكن معها إثبات نسبتها إلى قائليها ممن زعموا نسبتها إليهم حيث تشتمل على أخبار لم تقع إلا بعد وفاة موسى وعيسى وعزرا ومتى ولوقا ويوحنا وقد سبق التمثيل بشيء من ذلك وهذا ضرب من النقد الداخلي الذي يعود على دعوى التواتر والسند المتصل بالنقض!

رابعًا: ما توصل إليه البحث النقدي الحديث من رد لهذه الوثائق وعدم اعتبارها وثائق تاريخية صحيحة وهي نتيجة لحيثيات كثيرة منها[٣]:

---

(١) الفصل لابن حزم ٢/ ٢٢٣.

(٢) انظر: الفصل لابن حزم ٢/ ٢٢١ ـ ٢٢٤ وإظهار الحق لرحمت الله الهندي ١/ ١١١ ومصادر النصرانية ١/ ٢٠٣، ٣٤٧، ودراسات في اليهودية والنصرانية لسعود الخلف ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤.

(٣) انظر: مصادر النصرانية ١/ ٢١٥ ـ ٢١٨.

تعدد المصادر وتناقض الأخبار مع أن القاعدة أن الخبر المنقول عن المصدر الإلهي لا يمكن أن يتناقض وكذلك تباين هذه المصادر في زمن تأليفها مما يمنع من اعتبارها على مستوى واحد من الموثوقية وكذلك أن اليهود والنصارى لا يستطيعون الترجيح بين هذه التباينات بمرجحات علمية وكذلك اشتمالها على موضوعات وثنية وأساطير تقضي بعدم ثبوتها عن أديان توحيدية.

ويغلب تكذيب هذه النصوص بناء على حيثيات المتن على العلماء الغربيين بسبب غلبة الاعتناء بنقد النصوص أكثر من نقد الأسانيد لضعف الدرس الإسنادي عندهم[١].

الموقف الثالث: التوقف بشروط:

وهو عدم الجزم بكذب كل ما نقله أهل الكتاب وعدم الجزم بتصديقه كله وإنما يتوقف في ذلك؛ مما يستلزم أن التوقف حالة نفسية تعني الخلو المجرد من العلم أمام كل فقرة لم يثبت كذبها أو صدقها حتى تدل الدلائل ـ بعد ذلك ـ على ترجيح أحد الطرفين.

وبعد بيان حقيقة التوقف لابد من بيان متعلقه فإن التوقف لا يتعلق بكل فقرة مما ورد في كتبهم بسبب أن بعض الأخبار عندهم منها ما نجزم بصدقه لأن القرآن الكريم وصحيح السنة حكياه على الوجه الوارد عندهم؛ فلا يجوز التوقف في تصديقه ومنها ما نجزم بكذبه بسبب مناقضته لأخبار القرآن وصحيح السنة كوصف الله سبحانه بالنقائص ووصف الأنبياء بالفواحش واتهامهم بالكذب وغير ذلك.

---

(١) انظر: دائرة المعارف البريطانية ١٣/ ١٧١.

وأما ما لم يثبت كذبه ولا صدقه فهو متعلق التوقف وموضوعه وهذا القول هو أعدل الأقوال وأصحها لما يلي:

١ ـ دلالة القرآن عليه من جهات:

إن عدم ثبوت هذه الأخبار بطريق خاص ـ كالإسناد مثلًا ـ لا يعني عدم حصولها في نفس الأمر وإنما يعني عدم العلم بها وعدم الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول المعين ولهذا فإن نفيها لعدم العلم بها قول بلا علم وقد نهى الله في القرآن الكريم عن القول بلا علم قال تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾[الأعراف: ٣٣]

* إن القرآن الكريم قد فصل الكلام عليها فضعفها وطعن في أسانيدها في مواضع واحتج بها واعتمدها في مواضع فدل على أن ـ متونها ـ منها الصحيح ومنها الباطل.

فمن مواضع الطعن في رواتها بما يوجب ضعفها ما يلي:

أ ـ كتمان الحق: ﴿وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ١٤٦]

ب ـ تحريفها: ﴿يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ ﴾[المائدة: ١٣].

ج ـ نسيانها وإهمالها: ﴿وَنَسُوا۟ حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا۟ بِهِۦ ﴾ [المائدة: ١٣].

د ـ تبديل ألفاظها: ﴿ فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ قَوْلًا غَيْرَ ٱلَّذِى قِيلَ لَهُمْ ﴾ [البقرة: ٥٩].

هـ ـ التزوير: ﴿ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُوا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ﴾[البقرة: ٧٩].

و - تلبيس الحق بالباطل: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لِمَ تَلۡبِسُونَ ٱلۡحَقَّ بِٱلۡبَٰطِلِ﴾ [آل عمران: ٧١].

ومن مواضع الاحتجاج بها بما يوجب صحة شيء منها:

أ - ﴿قُلۡ فَأۡتُواْ بِٱلتَّوۡرَىٰةِ فَٱتۡلُوهَآ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾[آل عمران: ٩٣]

ب - ﴿ٱلَّذِي يَجِدُونَهُۥ مَكۡتُوبًا عِندَهُمۡ فِي ٱلتَّوۡرَىٰةِ وَٱلۡإِنجِيلِ﴾ [الأعراف: ١٥٧]

ج - ﴿وَإِنَّهُۥ لَفِي زُبُرِ ٱلۡأَوَّلِينَ﴾[الشعراء: ١٩٦]

د - ﴿وَكَيۡفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ ٱلتَّوۡرَىٰةُ فِيهَا حُكۡمُ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ٤٣].

هـ - ﴿وَلۡيَحۡكُمۡ أَهۡلُ ٱلۡإِنجِيلِ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فِيهِۚ﴾[المائدة: ٤٧].

و - ﴿لَسۡتُمۡ عَلَىٰ شَيۡءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُواْ ٱلتَّوۡرَىٰةَ وَٱلۡإِنجِيلَ﴾ [المائدة: ٦٨].

فمن مجموع هذه النصوص يظهر أن من كذبها جميعها خالف القرآن حيث يستلزم هذا تكذيب ما أمرنا الله بالاحتجاج به، ومن صدقها جميعها خالف القرآن حيث إنه طعن فيها وأثبت تحريف كثير منها وتبديله فعلم أن منها الصحيح ومنها الباطل ومعرفة ذلك لا يتم إلا بدراسة كل فقرة بمفردها فإن لم يتم الجزم بشيء بقي الناقد على التوقف لتكافؤ الاحتمالات.

٢ ـ السنة:

فقد دلت السنة صراحة على التوقف فيما في أيدي أهل الكتاب قال ﷺ:

(لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم وقولوا: آمنا بالله وما أنزل الينا...)[١] وهذا هو مقتضى التوقف وفي رواية أبي داوود بين السبب حيث جاء فيه (ما حدثكم أهل الكتاب فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم وقولوا آمنا بالله

---

(١) البخاري، باب: ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا﴾ رقم (٤٤٨٥).

ورسله فإن كان باطلًا لم تصدقوه وإن كان حقًا لم تكذبوه)[١].

فهذا في مقام الإخبار حيث إن ما نقلوه لما لم يكن مجزومًا بكذبه احتمل الصدق ولما لم يكن مجزومًا بصدقه احتمل الكذب فمن هنا كان أعدل المواقف هو التوقف وأما الأحكام والتشريعات فإنها وإن كان الأصل فيها أنها منسوخة إلا أن ما ورد النهي عنه في شريعة الإسلام لا يعني النهي عنه في شريعتهم ومثل هذا يجوز روايته قال الحافظ ابن حجر: (ولم يرد النهي عن تكذيبهم فيما ورد شرعنا بخلافه ولا عن تصديقهم فيما ورد شرعنا بوفاقه. نبه على ذلك الشافعي)[٢].

٣ ـ العقل:

فإن العقل يقضي بالتوقف في أخبار القوم مما لم يثبت العلم به قبولًا وردًا بسبب أنه في حيز الجواز والإمكان إذ يحتمل وقوعه وتحمل عدم وقوعه ولا يمكن الجزم بأحدهما إلا بشروط إضافية تعين الاحتمال وترفع الإمكان إذ أن الإمكان الذهني لا يكفي للحكم بالوقوع؛ فليس كلما جاز امكانه جاز وقوعه.

وإذا انضم إلى هذا أن أخبارهم لم يتوفر لها من عوامل الحفظ ما توفر للسنة ـ مثلًا ـ من تدوينها في حينها وتدوين تفاصيلها وتدوين أسماء نقلتها ومكانتهم من العدالة والضبط والاتصال والانقطاع علم أن الجزم بعدم صحتها إهدار لهذا المعطى ومن هنا كان الأصل في مراسيل التاريخيات التوقف والأصل في مراسيل الأحاديث الضعف بسبب أن الهمة قد نهضت

---

(١) رواه أبو داوود برقم (٣٦٤٤) وسكت عنه فهو صالح. وحسن اسناده شعيب الارنؤوط

(٢) فتح الباري لابن حجر ٨/ ٢١٦.

على تقصي تدوين ما يحتاج إليه في السنة فعدم وجوده مظنة عدم حدوثه بخلاف التاريخيات إذ لا يلزم هذا.

٤ ـ واقع النصوص:

فإن المحققين من أهل العلم قد درجوا على التنقيب في ثنايا هذه الأسفار لاستخراج الفقرات التي يترجح أنها من آثار الأنبياء ويظهر هذا العمل كثيرا في البشارات المبشرة بمجيء النبي ﷺ وبعض النبوات الأخرى والتنقيب عن البشارات في أثناء هذه الفقرات والاحتجاج بها لا يمكن اعتماده مع القطع بكذب كل ما عندهم؛ إذ أن الجزم بكذب ذلك مع الاحتجاج بالبشارات ونحوها في ذات الوقت ينطوي على تناقض منطقي فلم يبق إلا أن يقال هي على الرد إلا فقرات خاصة يتم ترجيح صحتها لقرائن خاصة على وجه الظن الغالب فربما كانت من بقايا النبوة والوحي.

فوجود مثل هذا مما ظاهره الصدق يقتضي رد الزعم بكذب كل ما ورد في التوراة والإنجيل وسائر مرويات اليهود والنصارى.

وكما أن من شرط التوقف حصر متعلقه فيما لم يثبت تصديقه أو تكذيبه فمن شرطه ـ أيضًا ـ أن يتعلق التوقف في المتون لا في الأسانيد إذ أن كتب اليهود والنصارى لا تصح من حيث الإسناد وحينها فلا يتوقف في الحكم على أسانيدها إذ أن جميع أسانيدها إما منقطعة وإما برواية مجاهيل وهذا يقتضي بيان أن ما رجح أهل العلم صحته فإنما رجحوه لا باعتبار إسناده وإنما لقرائن خارجية[(١)].

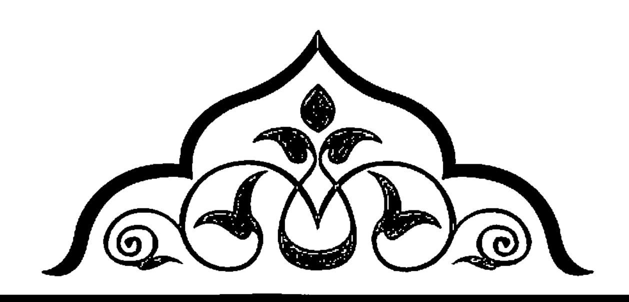
وإذا كان نقد سند الكتب المقدسة لليهود والنصارى كشف عن انقطاع

---

(١) بناء على أن الخبر قد يتوقف تصديقه على صدق الناقل وقد يكون في الخبر نفسه ما يدل على صدقه. انظر: الأدلة العقلية النقلية للعريفي ص ٤٥.

السند وعدم الاعتماد عليه إما لعدم وجود السند الذي هو موضوع النقد الحديثي مما يعني أن منهج النقد الإسنادي ليس بذي موضوع وإما لأن القدر الموجود لا يحقق المقدار الذي تحصل به المعرفة الروائية المعتبرة فإن هذا يستلزم أن هذا المعنى متحقق في سائر الأديان الأخرى من باب أولى.

وعدم توفر المادة الكافية يحمل الباحث في مقارنة الأديان على التركيز على أهم المنهجيات النقدية التي تكثر موضوعاتها وأهمها: احتمالية النقل الشفهي لجمل المقالات واحتمالية نقل الشعائر الجماعية الظاهرة فإن الشعائر التي يجتمع على تطبيقها الناس بشكل جماعي وظاهر هي مما هو مظنة النقل الصحيح وإن لم يدون في الكتب مع التفطن لدور السياسات والحروب والتعصبات الدينية في تغيير هذا وتبديله.

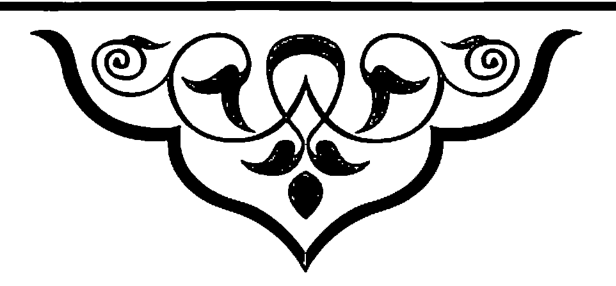


الفصل الثالث

النقد الداخلي

المبحث الأول: تحليل النص

المبحث الثاني: تركيب النص



تمهيد

يرتكز النقد الداخلي على تحليل المتن وتركيبه فالمتن هو موضوع النقد الداخلي أساسًا.

وأما بحث أمانة الكاتب ودقته ضمن مباحث النقد الداخلي ـ عند الغربيين ـ فبسبب أن تحقق الأخطاء والأكاذيب إنما تظهر دلائلها من خلال النصوص؛ فإن كثرة الأخطاء في النص ـ مثلًا ـ تدل على عدم دقة كاتبه؛ فالوثيقة هي المعتمد في بيان حال الكاتب لاسيما مع قلة التراجم التي تعتني بأحوال المؤلفين من حيث بيان الأمانة والدقة إذ أن أغلب الموسوعات والتراجم عندهم لا تهتم بالتعديل والتجريح وإنما تركز على مقاصد أخرى.

وأما في الثقافة الإسلامية التي أنشأت لخدمة السنة علومًا قائمة بنفسها فإن نقد الأخبار يشتمل على السند والمتن معًا ولهذا تجعل العدالة والضبط من موضوعات السند.

وبسبب العزل النظري الدقيق بين نقد السند ومتطلباته ونقد المتن ومتطلباته تم السير على طريقة المحدثين في جعل العدالة والضبط ضمن موضوعات الإسناد مع احتفاظ الدرس الحديثي بالضمانات العلمية التي وإن عزلت ـ نظريًا ـ بين السند والمتن إلا أنها لا تغفل العلاقة الجدلية وقت التطبيق بين السند والمتن بحيث يؤثر كل واحد في الآخر ويتأثر به.

وليس هناك أي أثر معرفي لإخراج حال الراوي من النقد الداخلي أو الإبقاء عليه إلا إذا اعتبرت الدقة العلمية في سهولة العرض وجودة التقسيم أمرًا مؤثرًا إذ العبرة النهائية بالقيمة العلمية للنص المدروس ومدى صحته!

وإذا كان النقد الداخلي يعتمد المتن موضوعًا له فإنه يستعمل معه منهج التحليل والتركيب مع أن الغالب على التحليل جانب السلب والهدم والغالب على التركيب جانب الإيجاب والبناء.

فالتحليل يشتمل على تنقية النص من عوامل التعرية كالتحريف والتناقض والتركيب يهدف إلى إخراج النص في صورته الصحيحة من جهة وتفسيره بشكل صحيح من جهة ثانية[1].

(١) انظر: منهج النقد التاريخي لعثمان موافي ص ٧.

المبحث الأول

تحليل النص:

وكما أن التحليل منه عقلي رياضي ومنه تجريبي حسي فإن منه تاريخي إلا أن التحليل التاريخي للمرويات والنصوص يتجه نحو النقد المعياري بخلاف النوعين السابقين إذ يغلب عليهما السمة الوصفية وهذا بناء على أن مناهج البحث مع كونها قواعد مصمته من حيث المبدأ إلا أنها تتأثر بالموضوعات المدروسة فتتعدل بما يتكيف مع مقتضيات الموضوعات المدروسة وبهذا يحقق المنهج حيويته وتجدده[1].

المطلب الأول: لغة النص:

تحضر لغة النص في النقد التاريخي لتأثيرها في عملية النقد من جهتين: الأولى أن التحريفات والأخطاء والتصحيفات والمصطلحات والمفردات والتراكيب مما يساعد في نقد النص فالنص المشتمل على مصطلحات دينية معينة ـ مثلًا ـ لا يمكن نسبته تاريخيًا لزمن أقدم من ظهور تلك المصطلحات والجهة الثانية إن سلامة النص وانسجامه يحمل على الثقة في مصدره والمعرفة بذلك.

واللغة بشكل عام لها بنية ثابتة في نفسها ولها متغيرات تتأثر بلغة كل أمة حين تتميز لغة عن لغة وأما البنية المشتركة التي تتوفر في اللغة من حيث هي لغة بغض النظر عن تعيناتها في الخطاب الخاص فهي المعيار الذي يتوجب

(١) انظر: دراسات في مناهج البحث ص١٩ ـ ٢٤.

استصحابه في عملية النقد.

ومن أهم ذلك وظائف اللغة التي لا تختلف من لسان إلى لسان حيث إن أهم وظائفها (التعبير، والتواصل، والتفاهم)[١].

وهذا يقتضي أن اللغة إنما وضعت في الأساس باعتبارها تعبيرا يحمل مضمونا يراد إيصاله للآخرين وإفهامهم إياه وحتى إن تلاشت هذه الوظيفة فإنما تتلاشى في أنواع من الشعر والفن يراد بها مقاصد جمالية وأما النصوص الدينية فالأصل فيها أنها تحمل رسالة ومعنى وتشتمل على مضامين عقدية وتشريعية يراد نشرها في الاتباع أي أن نقد النصوص والوثائق لابد أن يبحث عن المعنى ويبعد كل العوائق التي تشوش المعنى والغرض والرسالة.

وتشويش المعنى من جهة اللغة يرجع لأمور هي:

أولًا: طبيعة اللغة:

إن طبيعة اللغة تحتم بحث المشكل المعرفي التالي: هل اللغة ذات طبيعة سلبية كما يذهب إليه بعضهم أم لها طبيعة إيجابية مشاركة؟

يذهب الرواقيون وغيرهم إلى أن اللغة في أصلها ذات طبيعة سلبية فهي وعاء أمين لنقل المعاني حيث تنطبع بالمعاني دون أن تحور فيها وهذا بناء على مبدئهم القائل: (إن اللغة ـ في الأصل ـ شيء طبيعي «فيزيقي» يكمن في الكلمات الأولى التي أطلقت على الأشياء الصحيحة بطريقة صحيحة)[٢].

أي أن اللغة تتطابق[٣] مع الطبيعة لتعطي صورة حقيقية للأشياء إذ هي

---

(١) انظر: سيكلوجية اللغة لجمعة سيد يوسف ص ٢٢.

(٢) الفلسفة الرواقية لعثمان أمين ص ٩٥.

(٣) سبق بحث الحقيقة ومفهوم التطابق وعدم التطابق ص (٢٥١).

منفعلة لا فاعلة فكما أن المرآة تقف من الأشياء موقفًا منفعلًا إذ تنطبع بالصور دون أن تعدل فيها أو تحور منها فكذلك الحال في اللغة.

والصواب أن اللغة ذات طبيعة فاعلة في المعاني إذ أن المعاني إنما تصل للمستمع أو القارئ من خلال تعرجات وانحيازات تعدل في المعاني ـ ولابد ـ وتعد ثقافة المتكلم والمستمع العامل الحاسم في حصول التغيير وأكثر هذه المؤثرات راجع لخصائص الخطاب حيث أثبتت الدراسات اللغوية أن (اللغة أحد المرشحات... للمعلومات الواردة إلى الدماغ عن طريق الحواس، ونعني باللغة الكلام المسموع أو المكتوب.

ماذا تعني كلمة (غنى)؟

لكل شخص فهمه الخاص لهذه الكلمة. هل الغنى هو كثرة المال أم القناعة (وهي كنز لا يفنى) أم غنى النفس؟

ما هو النجاح؟

هل هو الغنى، أم الزعامة، أم الاحترام.

هناك ثلاثة عيوب تتعلق بطريقة استخدامنا للغة مما يؤثر على إدراكنا وفهمنا للعالم.

العيب الأول: هو التعميم (Generalization) نسمع البعض يقول: لا يوجد أصدقاء مخلصون في هذه الأيام.. أو جميع الأفلام سيئة.. كل شيء ارتفع سعره.. فلان دائمًا مشاكس.

ويمكن أن نسأل بدورنا ألا يوجد صديق مخلص واحد في هذا العالم؟ ألا يوجد فلم واحد جيد؟ ألا يوجد شيء واحد لم يرتفع سعره (الماء أو الهواء مثلًا)... التعميم يقلل من الدقة التي ندرك بها العالم...

والعيب الثاني: هو الحذف (Deletion) تقول: سيارته تعطلت.. ضربه ابن الجيران.. سافر عبدالله.

أي نوع من السيارات تعطل وما هو العطل الذي أصابها، من ضرب من؟ وأين ضربه، وكيف ضربه، إلى أين سافر عبدالله ومتى سافر وكيف سافر؟

هنا تجد أن كثيرًا من المعلومات قد حذفت ولكننا نكتفي بهز رؤوسنا بنعم أو لا. فربما كانت سيارته قد نفد وقودها (أي ليس فيها خلل) وربما زيد ضرب عمروًا لأن الأخير اعتدى على الأول وربما لو كنا نعلم أن عبدالله قد سافر إلى الحج لما عتبنا عليه فالحذف ينقص من إدراكنا للعالم كذلك ولكننا نمارس هذا الحذف بطريقة لا واعية اقرأ العبارات التالية بسرعة:

بيروت في في الربيع أرنب في في الحديقة ضربه في في الصميم

ماذا قرأت الآن: بيروت في الربيع، أرنب في الحديقة، ضربه في الصميم، هناك احتمال كبير أنك حذفت ثلاث كلمات، كلمة (في) في كل عبارة من العبارات في المربع أعلاه.

العيب الثالث: هو التشويه (Distortion) نقول:

من الواضح البين هذا الشيء أفضل من ذاك.

ينقصه الاحترام.

ونسأل: هو واضح وبين لمن وأفضل بأي مقاييس؟ وكيف ينقص الاحترام وبأي طريقة أو مقياس؟

أو أن تقول: إن هذا الكتاب جيد، ثم نهز رؤوسنا بالموافقة. كيف كان الكتاب جيدًا وبأي مقياس؟ هل هناك معنى حقيق لقولنا: جيد هنا؟ كثير من الأعمال الأدبية والفنية لا تعبر عن معنى حقيقي في هذا العالم ولكننا نتقبلها ونستمتع بها.

إن لموضوع اللغة أثرًا كبيرًا على إدراكنا للعالم لأننا نتلقى أكثر المعلومات في حياتنا عن طريق اللغة سماعًا أو قراءة وكذلك نعبر عن أفكارنا ومشاعرنا وتجاربنا مستخدمين اللغة وأي خطأ أو نقص في الأخذ أو العطاء يشوه إدراكنا للعالم أو يحده[١].

ومع أن عيوب اللغة إنما تم ربطها بإدراك العالم ـ كما في الدراسة السابقة ـ فهذا بسبب المنحى الحسي الظاهر على الدراسة وإلا فإن اللغة توثر في إدراك العالم كما تؤثر في المعقولات المفارقة والمفهومات الرياضية وغيرها إلا أن هذا لا يؤثر على أصل الفكرة.

وتستند هذه الحقيقة اللغوية إلى (النظرية الإشارية) في علم اللغة العام والتي فسرت بشكل حاسم التحوير الحاصل في أداء اللغة.

حيث إن اللغة لا تعكس الأمر الموضوعي بشكل مباشرة حتى يمكن

---

(١) هندسة النفس الإنسانية لمحمد التكريتي ص ٣٩ ـ ٤٢.

الزعم بتحقق المطابقة؛ وإنما نجد أن اللغة تشير إلى المعنى بتوسط الصور الذهنية؛ والصور الذهنية راجعة لثقافة المتخاطبين[١] ومن حينها تقرر (أن معنى الكلمة هو إشارتها إلى شيء غير نفسها)[٢].

وبناء على هذا الأشكال فيتوجب على ناقد الأديان عند دراسة النصوص الدينية أن يتفطن لهذه القضية كي يحذر من الخلفيات الفكرية لكاتب الوثيقة أو راويها، وخلفياته هو نفسه (= الناقد) في فهم العبارات والمعاني.

ثانيًا: عادة المتكلم أو المؤلف:

وكما أن اللغة تتشوه من خلال بنيتها الخطابية بما يحور المعنى فإن المعنى ربما تحور بفعل ناقل الخبر أو الكاتب إذ أن كل النصوص الدينية إنما وصلت بنقل رواة أو مؤسسات أو مجامع، وأثر المجامع في تحوير المعاني يمكن التفطن له بسهولة أما فاعلية الراوي في تحوير الخبر فربما خفيت على الناقد فحاكم النص لا باعتبار النص في نفسه وإنما باعتبار أثر الراوي في النص حتى يتم التأكد أنه رواه بنفس نصه أو نقله بالمعنى دون أن يخل بالمراد وقد سبق في بحث التحمل والأداء تفطن علماء النقد الحديثي لدور الراوي في تحوير النص المنقول وهل رواه بالمعنى أم بنفس ألفاظه واشترطوا أن الرواية بالمعنى لا تجوز إلا لعالم بما يحمل المعاني.

وسيتم إيضاح هذا المشكل بشيء من التفصيل مع التركيز على التحوير

(١) انظر: علم الدلالة لأحمد مختار ص ٥٤ ـ ٥٥ وعلم الدلالة لبالمر ص٣١.

(٢) علم الدلالة لأحمد مختار ص ٥٥، وقد تفطن الغزالي وابن تيمية لهذه النظرية العلمية قبل إثباتها في الدراسات الحديثة وشرحوها بدقة انظر: معيار العلم للغزالي ص ٧٥، والفتاوى لابن تيمية ١٣/ ١٥١، والدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام لهادي الشجيري ص ٦٦.

غير المعتمد إذ للتحريف المتعمد مبحث مستقل!

وأثر الناقل في النص يظهر من جهات:

١ ـ أن ينقل النص بظنه وتخمينه. فأما أن يباشر الواقعة أو يسمعها فينقل منها ما يهمه ويهمل دون قصد سائر الأمور الأخرى والتي ربما لا تظهر الحاجة لبحثها إلا لاحقًا. فسكوت النص عن بعض الأمور لا يعني عدم وجودها وإنما يعني أن الراوي إنما نقل ما يهمه.

فلا (ينبغي على الباحث إذا طالع وثيقة ولم يجد فيها وقائع معينة مع أنها كتبت في نفس زمن هذه الوقائع أن يحكم على مؤلفها بالجهل أو على الأقل بالتقصير لأن الكاتب غالبًا ما يدون ما يثير اهتمامه فإذا أغفل ذكر واقعة معينة فلا يعني ذلك أنه يجهلها وإنما ربما يعني أنها لم تكن مثيرة لاهتمامه)[١].

وكما يتأثر النص باهتمام الكاتب أو الناقل فإنه يتأثر بتخمينه وظنه وهذا حين ينقل الوقائع والنصوص بمعناها المظنون؛ يقول ابن خلدون في أسباب غلط الرواة والمؤرخين: (ومنها الذهول عن المقاصد فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب)[٢].

وبناء على هذا العامل يكون الناقد أمام ما ظنه الراوي أو ما عناه وأهمه وهو يعتقد أنه أمام النص الأصلي كما هو مما يقتضي الناقد أن يستهدي بأبرز الاهتمامات التي كانت تشغل الرواة والأمور التي لا تشغلهم إلى جانب المعرفة بأحوالهم في الدقة والضبط

(١) دراسات في مناهج البحث العلمي لإبراهيم محمد تركي ص ١٦٤.

(٢) مقدمة ابن خلدون ١/ ٣٧.

٢ ـ وكما يؤثر ظن الراوي واهتمامه في إنتاج النص يؤثر معتقده وموقفه الديني حيث يظهر هذا إما من جهة انحيازه لطائفة معينة وفرقة خاصة وإما من جهة مصطلحاته الدينية.

فإن شارح التوراة إذا كان من فرقة السامرة ـ مثلًا ـ لابد أن تحضر مواقفه الفكرية في الشرح بحيث يشرح الأفكار وفق عقيدته وكذلك في ذكر الأشخاص الذين يخالفهم فإن موقفه العدائي منهم لابد أن يتسرب في أثناء تقديم الأحداث والأشخاص وأما وجود المصطلحات العقدية في نص فإن كانت مشتركة في جميع الطوائف فهنا يصعب الاستدلال بها بخلاف المصطلحات التي يختص بها طائفة معينة أو اتجاه معين ففي الفكر الإسلامي لو عثر على تفسير للقرآن الكريم ولم يتم التحقق من مؤلفه فإن حضور المصطلحات الدينية فيه مما يساعد في تحديده أو يضيق مجال البحث ونطاقه فإذا وجد فيه ـ مثلًا ـ الإكثار من ذكر: الجسم والحيز والجهة والجوهر والعرض علم أن المفسر من أهل الكلام لأن هذه مصطلحاتهم.

وإذا ذكر الكلام النفسي ـ مثلًا ـ مقرًا له فهو من الأشاعرة خاصة أو متأثر بهم لأن هذا مصطلح خاص بهم.

وأما إذا وجدت ألفاظ الصوفية وإشاراتهم كالكشف والوجد والذوق والخلوة علم أن مؤلف هذا التفسير من الصوفية وهكذا.

وما يقال في الفكر الإسلامي يقال في الفكر الديني عامةً إذ أن المصطلحات الخاصة مما يسهم في نقد النص وتحديده من جهة وتحديد الكاتب من جهة أخرى، فأسهمت اللغة الخاصة (المصطلحات) في الكشف عن النص الديني.

فمن لطائف فهم النص في ضوء عقيدة كاتبه ما علق به السبكي[١] على قول سهل بن هارون[٢] حيث قال: (وجب على كل ذي مقالة أن يبتدئ بالحمد قبل افتتاحها كما بدئ بالنعمة قبل استحقاقها) فذكر السبكي أن قول «قبل استحقاقها» ظاهره المتبادر أن العبد يستحق النعمة على الله تعالى وإن الواجب أن يوفي حقه وأن ذلك ليس منه وتفضلًا ولا نعمة وإحسانًا لكن المعروف عن سهل بن هارون أنه في عقيدته على مذهب عامة المسلمين فلا يمكن أن يحمل كلامه إلا على مقتضى عقيدته.

ولهذا قال السبكي: (تجوز وإلا فالعبد عند أهل السنة والجماعة لا يستحق على الله شيئًا ومراده قبل الترشح لها وحضور وقتها)[٣].

ثالثًا: تاريخية النص:

وتاريخية النص إنما تعني أن النص مرتبط بزمان ومكان خاص إما من حيث مفرداته وإما من حيث أسلوبه فإن أي نص بشري لابد أن يرتبط بمكان خاص وزمان محدد وكما سبق أن المفردات والمصطلحات تكشف انحيازات الناقل وتحدد عقيدة النص وبالتالي كاتبه فإن نفس المفردات والمصطلحات والأساليب تحدد تاريخه الزمني والمكاني.

ولابد قبل اعتماد هذه المنهجية من العزل بين تاريخية النص باعتبارها

---

(١) هو: عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي تاج الدين السبكي والده شيخ الشافعية في زمنه تولى القضاء واشتغل بالتاريخ توفي عام (٧٧١هـ). انظر: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٣/ ١٠٤ ـ ١٠٦.

(٢) هو سهل بن هارون بن راهبون فارسي الأصل كان أديبًا كاتبًا حكيمًا، مدحه الجاحظ على حسن بيانه. قيل إنه كان شعوبيًا توفي عام (٢١٥هـ) انظر: معجم الأدباء لياقوت الحموي ٣/ ١٤٠٩.

(٣) طبقات الشافعية للسبكي تحقيق محمود الطناحي وعبدالفتاح الحلو ١/ ٢٤.

أداة معيارية وتاريخيته باعتبارها أداة وصفية.

وقد اعتمد الغرب في بعض مناهجه على تاريخية النصوص حيث اعتبروا تساوي النص الإلهي والإنساني في أن الجميع منتج في زمان ومكان خاصين ومن ثم فهما مرهونان بعصرهما فقط ولهذا فالنظرية التاريخية ـ عندهم هي: القول بأن الحقيقة تتطور بتطور التاريخ فالحديث عن أي معرفة لا يمكن أن يكون إلا بالنسبة إلى الإنسان من خلال ارتباطها بالظروف التاريخية[١].

والفرق بين الاستعمال الغربي والاستعمال الصحيح ما يلي:

- إن التاريخية في التوظيف الحداثي تستبعد قصد المؤلف وتكتفي بمعطيات التاريخ التي صاحبت ورود النص بينما يمكن اعتماد إرادة المتكلم مع اعتماد الظروف التي صاحبت ولادة النص.
- إنها تفترض تساوي النصوص فتجعل النص الإلهي كالبشري مما حملهم على حصر المفهومات المفارقة في زمانها ومكانها مع العلم أن النص الديني منه المطلق المتعالي الذي لا يتأثر بالزمان والمكان ومنه شروح القساوسة والعلماء وهي بحسبها من الصحة والفساد[٢].

وبناء على ما سبق من اختلاف النصوص وتباينها فإن النص الديني إن كان من عمل البشر وتم تقديسه بعد ذلك فيصلح تطبيق التاريخية عليه بشروط منها: عدم استبعاد المقاصد وعدم الخلط بين المقولة المطلقة والمقولة النسبية كما أن تاريخية اللغة تسهم في النقد من جهتين:

---

(١) انظر: المعجم الفلسفي لجميل صليبا ١/ ٢٢٩، وموسوعة لالاند ٢/ ٥٦١.

(٢) انظر: ظاهرة التأويل الحديث لخالد السيف ص ١٨١ ـ ٢٠٠.

الأولى: تاريخ المفردة والأسلوب:

فإن لكل عصر مفرداته وأساليبه ومع أن هناك مفردات وأساليب مشتركة في اللغة الواحدة بحيث لا يمكن أن تظهر في عصر لفشوها وانتشارها واعتماد اللغة عليها وتختلف كثافتها من لغة إلى لغة إلا أن هناك مفردات وأساليب مختصة لا تظهر إلا في عصر معين ثم تنتهي أو تضمحل وتندثر.

والقدر المختص هو الذي يتم من خلاله نسبة النص لزمن معين وربما قام مقام الإسناد في الثبوت وعدمه.

واختلاف المفردات والأساليب إنما يتم تبعًا للعوامل العلمية والنفسية التي تنتشر في حقبة تاريخية معينة فكما يغلب على طبقة من الطبقات أنماط خاصة في الملابس والمأكولات والمصنوعات يبتكرونها لمصالحهم فكذلك الخصائص المتغيرة في اللغة إذ اللغة جزء من المكون الاجتماعي للناس لا ينفك عن خصائصه وسماته.

إذ يغلب على لغة عصر معين مفردات معينة كما يوجد في كثير من مفردات الشعر العربي الجاهلي ما هو خاص بذلك الزمن وإن كانت تقل او تندر في العصر الذي يليه ثم تتلاشى تمامًا كلما بعدت الشقة وطال العهد وكما يحصل هذا في المفردات يحصل في الأساليب البيانية فهناك الأسلوب الرياضي المنطقي المباشر الذي يخاطب العقل ويتسم بالوضوح والمباشرة واستعمال أخصر الطرق ويكتنز بالمصطلحات المنطقية والفلسفية وهناك الأسلوب الأدبي الذي يخاطب الوجدان والعاطفة ويستعمل المجاز والاستعارة ويتسم بالخيال وعدم المباشرة ويقصد إلى تحقيق الجمال.

ومن أمثلة استعمال الأسلوب للكشف عن تاريخ النص الديني ما قام به أحد علماء اللغة العبرية القديمة حين درس التوراة وخلص إلى أن أسلوبها

اللغوي متشابه مما يعني أنها مكتوبة في عصر واحد.

قال رحمت الله الهندي: (الأمر السابع: قال الفاضل نورتن من علماء المسيحية: «إنه لا يوجد فرق معتد به في محاورة التوراة ومحاورات سائر الكتب من العهد العتيق التي كتبت في زمان أطلق فيه بنو إسرائيل من أسر بابل، مع أن بين هذين الزمانين مدة تسع مئة عام، وقد علم بالتجربة أنه يقع الفرق في اللسان بحسب اختلاف الزمان ـ مثلًا ـ إذا لاحظنا لسان الإنجليز، وقسنا حال هذا اللسان بحال ذاك اللسان الذي كان قبل أربع مئة سنة وجدنا تفاوتًا فاحشًا ولعدم الفرق المعتد به بين محاورة هذه الكتب ظن الفاضل: ليوسدن الذي له مهارة كاملة في اللسان العبراني أن هذه الكتب صنفت في زمان واحد».

أقول: وقوع الاختلاف في اللسان بحسب اختلاف الزمان بديهي فحكم نورتن وظن ليوسدن حريان بالقبول)[1].

الثانية: خط الوثيقة وورقتها وحبرها:

وكما يستدل على تاريخ النص بالخصائص النفسية فيستدل على ذلك بالآثار المادية وما يلحق بها لطبيعة الورق ونمط الخط ونوع الحبر فما يسود في عصر قد لا يسود في عصر وما يتوفر في ذلك في مكان قد لا يتوفر في مكان آخر فإذا علم اختصاص زمان أو مكان بشيء من ذلك أمكن الاحتجاج به إلى تاريخ النص ونسبته إلى مصدره أو إبطال نسبته.

يقول أسد رستم: (لابد لنا في تحري الحقيقة التاريخية من معرفة أنواع الحبر وألوانه وأشكال الورق من حيث الطول والعرض والسماكة... أصناف الأقلام وظروف استعمالها في مختلف الدوائر والدواوين ولا يخفى ما في

---

(١) إظهار الحق لرحمت الله الهندي ١/ ١١٧.

درس هذه الأمور جميعها من الأهمية لفهم محتويات المخابرات الرسمية وتحديد تواريخها وتثبيت أصالتها وعدم تزويرها)[١].

ومن الأمثلة على هذا ما قام به بعض العلماء من فحص (مجموعة من الخطابات والتواريخ والأشعار طبعت في إيطاليا بين عامي: (١٨٦٣ ـ ١٨٦٥) على أساس أنها كتبت عن جزيرة سردينيا في الفترة بين القرنين الثامن والخامس عشر وبعد فحص العلماء لها وجدوا أن ما جاء بها لا يطابق ولا يشابه ما عرف عن خطوط سردينيا وتاريخها في أثناء تلك الفترة ومن ثم قرروا أنها مزيفة وغير حقيقية)[٢].

المطلب الثاني: التحريف:

في عملية التحليل للنصوص لابد من التيقظ لما يعرض لها من التحريف حتى لا يتم البناء على نص مزور لا يمثل مراد قائله إذ أن اعتماد النصوص المحرفة يفضي إلى مفاسد علمية وسلوكية كثيرة وتظهر خطورة هذا في النصوص الدينية المنسوبة لله سبحانه وتعالى وهذا حين تتحول دلالة النص بعد التحريف من الأمر بالتوحيد إلى الأمر بالشرك ومن الحث على إقامة العدل إلى أذية الخلق ومن هنا فإن النص لا يتم اعتماده إلا بعد خلوه من عوامل التعرية ومنها التحريف مما يقتضي دراسة مفهوم التحريف.

---

(١) مصطلح التاريخ لأسد رستم ص ٩ ـ ١٠.

(٢) المسلمون وكتابة التاريخ للخضر ص١٠٥.

أولًا: مفهومه واقسامه:

أ ـ مفهوم التحريف:

تدور معاني التحريف في اللغة على التغيير والتبديل[١] وهذا يجعل المعنى اللغوي شاملا لمطلق التغيير مما يستلزم دخول الخطأ والتناقض في المفهوم ولهذا ـ وكما هو في الأعراف العلمية ـ فإن المعنى الاصطلاحي يعدل في المعنى اللغوي ويخصصه ببعض أفراده والمعنى الاصطلاحي للتحريف جاء خاصًا بتبديل معين يقول ابن القيم: (والتحريف: العدول بالكلام عن وجهه وصوابه إلى غيره)[٢].

فالمعنى الاصطلاحي شامل للفظ الكلام أو معناه أو مجموعهما إلا أن هذا التعريف مما يدخل الغلط في مفهوم التحريف إذ أن الغلط في رسم نص أو معناه تغيير له ومن هنا فلابد من تقيد ذلك بالقصدية إذ التغيير الواعي للنصوص هو التحريف المتعارف عليه عند تحليل النصوص وتمحيصها و(الحاصل: أن التحريف المذموم هو المتعمد)[٣].

ب ـ أقسام التحريف:

ومما يسهم في بيان حقيقة هذا المفهوم ذكر أقسامه إذ التقسيم ضرب من التعريف وقد درج بعض أهل المعرفة بدراسة النصوص الدينية إلى توسيع معنى التحريف ليشمل تحريف النصوص (المتون) وغيرها وهذا يعني أن التحريف استعمل على نوعين: عام وخاص.

---

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس ٢/ ٣٣.

(٢) الصواعق المرسلة لابن القيم ١/ ٢١٥ ـ ٢١٧.

(٣) تحريف النصوص لبكر أبو زيد ص ٣٩.

فالعام هو: أي تغير متعمد يطال النصوص والأدلة، وهو منقسم إلى أقسام هي[١]:

١ ـ التحريف في ذات النص ومبناه وتحته أفراد وصور.

٢ ـ تحريف أوجه الأدلة بتغيير دلالاتها إلى دلالات أخرى.

٣ ـ استعمال المصطلحات في غير مدلولاتها الصحيحة.

٤ ـ الطعن في ثبوت الأدلة.

وأما التحريف بالمعنى الخاص فهو: المتعلق بالنصوص، وينقسم إلى قسمين:

١ ـ تحريف لفظي.

٢ ـ تحريف معنوي.

يقول رحمت الله الهندي: (والتحريف قسمان: لفظي ومعنوي)[٢].

وبالمقارنة بين التقسيمين يظهر أن الخاص مقصور على النصوص أما في ألفاظها وأما في معانيها سواء كانت أدلة أو غيرها وبهذا خرج الطعن في ثبوت الأدلة كرد أخبار الآحاد عند من يرده أو كقصر الأدلة على رواية المعصومين من آل البيت كما عند الرافضة.

وقد جرى العرف العلمي في دراسة النصوص الدينية على جعل التحريف ما كان في ألفاظ النص أو في معانيه مع الإبقاء على ألفاظه.

فأما التحريف اللفظي فهو تغيير الألفاظ والعبث فيها عمدًا إما بالزيادة

---

(١) المرجع السابق ٦٩.

(٢) إظهار الحق لرحمت الله الهندي ٢/ ٤٢٧.

وإما بالنقصان وإما بإبداله لفظ مكان آخر (وهذا على وجوه:

١ ـ التحريف في بنية الكلمة وجسمها.

٢ ـ الزيادة في النص بلفظ أو ألفاظ في جملة أو جمل.

٣ ـ النقص منه كذلك.

٤ ـ بتر النص وهذا أخص من سابقة.

٥ ـ التصرف في النص بالتقديم والتأخير لا على سياق قائله.

٦ ـ التلفيق: بمعنى أن يكون النص المنقول منه متصل العقد والسياق في صفحة أو صفحات ثم ينتزع الناقل سطورًا من بين السطور فيسوقها مساقًا واحدًا على أن هذا نص كلامه.

٧ ـ الجمع بين هذه السوآت في نص واحد)[١].

ومع أن هذا التفصيل لا يخرج عن التقسيم المعروف الذي يحصر التحريف اللفظي في التحريف بالزيادة أو بالنقص أو بالتبديل إلا أنه مبني على خبرة استقرائية لممارس خبير وفيها التنصيص على أنواع خفية قد يذهل عنها ناقد النصوص وأخفاها إخراج النص عن سياقه إما بالتقديم والتأخير وإما بالتلفيق.

ثانيًا: التحريف والتأويل:

وأما التحريف المعنوي الذي هو الإبقاء على الألفاظ مع صرف معانيها المرادة إلى غير المعنى الصواب فهو المتعارف عليه في الفكر الكلامي الإسلامي بالتأويل.

---

(١) تحريف النصوص لبكر أبو زيد ص ٦٩.

والتأويل في استعمال اللغة والقرآن الكريم والسلف الصالح إنما جاء على معنيين وهما:

تفسير الكلام وإيضاح معناه ومن قوله عليه السلام في دعاءه لابن عباس: (اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل)[١] وكما ورد هذا المعنى في السنة فقد ورد في استعمالات السلف ومن ذلك قول ابن جرير الطبري عند تفسير الآيات: (القول في تأويل الآية) أو بنحو هذا التعبير.

والثاني: تحقق المعنى في الخارج فإن كان أمرًا كان مآله امتثاله وتطبيقه ومنه قول عائشة رضي الله عنها: (كان النبي ﷺ يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده: سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي يتأول القرآن)[٢] أي يتمثل ما أمره الله به في قوله تعالى: ﴿إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ ۝١ وَرَأَيۡتَ ٱلنَّاسَ يَدۡخُلُونَ فِي دِينِ ٱللَّهِ أَفۡوَاجٗا ۝٢ فَسَبِّحۡ بِحَمۡدِ رَبِّكَ وَٱسۡتَغۡفِرۡهُۚ إِنَّهُۥ كَانَ تَوَّابَۢا ۝٣﴾[النصر: ١ ـ ٣].

وإن كان الكلام خبرًا كان مآله تحققه بالفعل كقوله تعالى: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأۡوِيلَهُۥۚ﴾[الأعراف: ٥٣]، أي ما ينتظر هؤلاء المكذبين إلا وقوع البعث والجزاء وقوله عن يوسف: ﴿هَٰذَا تَأۡوِيلُ رُءۡيَٰيَ مِن قَبۡلُ قَدۡ جَعَلَهَا رَبِّي حَقّٗاۖ﴾[يوسف: ١٠٠]، ولهذا فإن تأويل الرؤيا إما تفسيرها وهو المعنى الأول وإما تحقق ما رآه الرائي وهذا كما حصل ليوسف عليه السلام[٣] وعلى هذا فالتأويل (رد الكلام إلى

---

(١) مسند إسحاق بن راهويه رقم (٢٠٣٨)، ومسند أحمد رقم (٢٣٩٧) وإسناده على شرط مسلم كما قال شعيب الأرنؤوط في عمله على المسند.

(٢) البخاري، باب: التسبيح والدعاء في السجود رقم (٨١٧).

(٣) انظر: تقريب التدمرية لابن عثيمين ص٨٤ ـ ٨٥.

الغاية المرادة منه بشرح معناه أو حصول مقتضاه)[١].

ومع أن التأويل في القرآن واللغة إنما جاء على هذين المعنيين إلا أن المتكلمين أضافوا معنى ثالثا وحصروا المصطلح في مدلوله وتم شيوعه في التداول الكلامي وتم إدخاله في كتب اللغة المتأخرة حتى لا ينصرف الذهن إلا إليه وهو: صرف معنى اللفظ عن ظاهره المراد إلى معنى آخر لقرينة تقتضي تغيير المعنى[٢].

(وهذا المعنى الثالث لم يرد في المعاجم المتقدمة وإنما ورد في لسان العرب وتاج العروس وكلاهما من نتاج العصور المتأخرة عن عصر الرواية والاستشهاد والاحتجاج)[٣].

ومن بين هذه المعاني الثلاثة يتضح أن التأويل المعروف عند المتكلمين ان كان لقرينة صحيحة كان من التفسير المقبول واما ان كان لقرينة باطلة كان هو المفهوم المطابق للتحريف المعنوي، كما يقتضي هذا أن المعنيين الآخرين (التفسير، حقيقة الشيء) ليسا من التحريف في شيء.

والتحريف المعنوي (التأويل الباطل) ينتشر في المنتسبين لكل الأديان بما فيها الإسلام فإن الطوائف الكلامية كالمعتزلة والشيعة والخوارج قد حرفت معاني النصوص والآثار بصرفها عن مرادها إلى عقائدهم التي ابتدعوها مع عدم تغييرهم لألفاظ القرآن الكريم أو ما تواتر عندهم من نصوص السنة مما يعني أنهم أبقوا على ظاهر اللفظ مع تغيير المعاني.

---

(١) المرجع السابق ص ٨٤.

(٢) جاء هذا المعنى على عبارات متقاربة في كلام المتأخرين، انظر: لسان العرب لابن منظور مادة (أول) والنهاية في غريب الحديث لابن الاثير ١/ ٨٠، وتاج العروس ٧/ ٢١٤، مادة (أول).

(٣) الإمام ابن تيمية وقضية التأويل لمحمد السيد الجليند ص٣٥.

وكما وقع هذا في المسلمين فقد وقع ما هو أظهر منه في الأمم السابقة والأديان الأخرى واليهود والنصارى يقرون بوقوع هذا النوع من التحريف وتتهم طوائفهم بعضها بعضًا بتغير معاني النصوص المقدسة إلى غير معانيها الصحيحة.

يقول رحمت الله الهندي: (وهو قسمان لفظي ومعنوي ولا نزاع بيننا وبين المسيحية في القسم الثاني لأنهم يسلمون كلهم صدوره عن اليهود في العهد العتيق في تفسير الآيات التي هي إشارة في زعمهم إلى المسيح وفي تفسير الأحكام التي هي أبدية عند اليهود وإن علماء البروتستانت يعترفون بصدوره عن معتقدي البابا في كتب العهدين كما أن معتقدي البابا يرمونهم بهذا رميًا شديدًا فلا احتياج إلى إثباته)[١].

ومضان هذا القسم (المعنوي) هو الشروح التي تقوم على هوامش النصوص المقدسة ومعتقدات الطوائف في كتبهم المصنفة لإيضاح العقائد ويمكن كشفه من خلال المقارنة بين تفسيرات الفرق المختلفة والمتنازعة للنص الواحد!

ثالثًا: دوافع التحريف وآثاره:

والذي يحمل الناس على تحريف النصوص المقدسة جملة عوامل أساسها المبالغة في حب المتبوعين ونحوهم قال ابن تيمية: (فالحب لغير الله كحب النصارى للمسيح وحب اليهود لموسى وحب الرافضة لعلي وحب الغلاة لشيوخهم وأئمتهم مثل من يوالي شيخًا أو إمامًا وينفر عن نظيره وهما

---

(١) إظهار الحق لرحمت الله الهندي ٢/ ٤٢٧.

متقاربان أو متساويان في الرتبة فهذا من جنس أهل الكتاب الذين آمنوا بعض الرسل وكفروا ببعض وحال الرافضة الذين يوالون بعض الصحابة ويعادون بعضهم وحال أهل العصبية من المنتسبين إلى فقه وزهد الذين يوالون بعض الشيوخ والأئمة دون البعض)[١].

فالدوافع إما أن تكون شخصية وإما أن تكون مذهبية؛ والشخصية إما أن تكون بدافع الحب وإما بدافع البغض والمذهبية إما أن يعتقد أن الخطأ في مذهب المخالف فيحرف النصوص التي تؤيد الخصم واما راجعة الى فهم المحرف واعتقاده بصحة رأيه، وعامة الدوافع راجعة إلى هذا.

يقول محمد الخضر حسين[٢] في دوافع العابثين بالسنة (فمنهم الجاهل الذي يحسب أن من طرق الإحسان إلى الدين وضع أحاديث للترغيب في بعض ما ندب إليه من أعمال صالحة كما وضع نوح ابن أبي مريم[٣] أحاديث في فضل سور القرآن، وقال: رأيت الناس قد أعرضوا عن القرآن واشتغلوا بفقه أبي حنيفة ومغازي ابن إسحاق فوضعت هذه الأحاديث حسبة.ومنهم المغلوب على رشده: يضع الحديث لنحو تأييد مذهب أو إصابة عَرَض زائل كأن يضع حديثًا فيما يوافق هوى ذي سلطان ليزداد عنده حظوة مثل غياث بن إبراهيم: رأى المهدي يلعب بالحمام فتصرف في حديث: لا سبق إلا في نصل

---

(١) الفتاوى لابن تيمية ١١/ ٥٢٥.

(٢) هو: محمد الخضر بن الحسين بن علي الحسني التونسي،عالم وأديب، تولى مشيخة الأزهر مع أنه ليس من أهل مصر قاوم الاستعمار ـ رحمه الله ـ توفي عام (١٣٧٧هـ) انظر: الأعلام للزركلي ٦/ ١١٣.

(٣) هو: نوح بن أبي مريم قاضي مرو قال البخاري: (ذاهب الحديث) التاريخ الكبير ٨/ ١١١ وقال أبو حاتم (متروك الحديث) الجرح والتعديل لابن أبي حاتم ٨/ ٤٨٤.

أو خف أو حافر فزاد فيه أو جناح[١] وقد شاء الله تعالى أن يتنبه المهدي لهذه الخيانة فأنب غياثًا وترك الحمام وأمر بذبحها. ومنهم الزنديق: يضع أحاديث ليفسد القلوب ويزعزع الإيمان كما وضع بعض عباد الأوثان حديث: (لو أحسن أحدكم ظنه بحجر لنفعه)[٢][٣].

وبهذا فالتحريف قادح في أمانة فاعله ويرفع عنه الثقة ويعرضه للتعزيز القضائي أن ترتب على تحريفه أضرار علمية أو اجتماعية حقوقية كما أن التحريف يرفع عن النص صفة الموثوقية ويحوله إلى نص عديم الفائدة من حيث عدم موافقته للأصل أي أن التحريف يقدح في النص بالمطابقة ويقدح في فاعله بالاستلزام.

ولهذا قال تعالى: ﴿ فَمَنۢ بَدَّلَهُۥ بَعۡدَ مَا سَمِعَهُۥ فَإِنَّمَآ إِثۡمُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُۥٓ ﴾[البقرة: ١٨١].

وقال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَخُونُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ وَتَخُونُوٓاْ أَمَٰنَٰتِكُمۡ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ﴾[الأنفال: ٢٧].

وصح عنه ﷺ قوله: (من غش فليس منا)[٤].

وكما أن النص المحرف ساقط الحجية فإن هناك بعض التصرفات التي لا تدخل في التحريف وهي[٥]:

---

(١) سيأتي تخريجه بمشيئة الله ص ٥٤٨ ـ ٥٤٩.

(٢) قال العجلوني في كشف الخفاء ٢/ ١٧٨: (قال ابن تيمية: كذب. ونحوه قال الحافظ ابن حجر لا أصل له). وانظر: السلسلة الضعيفة للألباني رقم (٤٥٠).

(٣) رسائل الإصلاح لمحمد الخضر حسين ١/ ١٥ ـ ١٧.

(٤) مسلم، باب: قول النبي صلى الله عليه وسلم: (من غشنا فليس منا) رقم (١٠١)

(٥) انظر: تحريف النصوص لبكر أبو زيد ص ٣٥ ـ ٣٦.

أ ـ ما يلحق النص من حرف تصحف على سامعه دون قصد فلا تدخل الأوهام والأغلاط.

ب ـ اختصار النص بشرطين: أن يشير إلى ذلك وأن لا يخل بالمعنى الأصلي.

ج ـ إضافة كلمة تفسيرية في أثناء النص بشرط وجود ما يدل على الإضافة.

ومن هنا فإن خاصية التحريف المذموم هي تعمد فاعله وإحالة المعنى

رابعًا: تطبيقات:

وقد درج العلماء والباحثون على النص على بعض التحريفات التي وقعت في النصوص المقدسة ومما مثلوا به على التحريف اللفظي في أسفار أهل الكتاب ما يلي:

١ ـ التحريف بالتبديل ومن أمثلته:

ما جاء في سفر صموئيل الثاني: (وفي نهاية أربعين سنة قال أبتالوم للملك دعني فأذهب وأوفي نذري الذي نذرته للرب في صيرون)[١].

وفي نسخة أخرى بلفظ الأربع بدل الأربعين[٢].

ولهذا قال أحد المفسرين: (لا شبهة أن هذه العبارة محرفة.. أكثر العلماء على أن الأربعين وقع موضع الأربع من غلط الكاتب)[٣].

---

(١) سفر صموئيل الثاني ١٥: ٧.

(٢) انظر: لإظهار الحق ٢/ ٤٤٦.

(٣) نقلًا عن إظهار الحق ٢/ ٤٤٦.

وقد ذكر العلامة رحمت الله الهندي خمسة وثلاثين شاهدًا للتحريف بالتبديل مما وقع في نصوصهم[١].

٢ ـ التحريف اللفظي بالزيادة:

وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا بقوله: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُوا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾[البقرة: ٧٩].

حيث صرحت الآية بأنهم إنما كتبوا كلامًا من عند أنفسهم ثم نسبوه الى الله تعالى ولا يكون هذا إلا بإضافته وزيادته.

ومن أمثلته ما جاء في سفر التكوين: (وحدث بعد هذه الأمور أن الله امتحن إبراهيم... فقال: خذ ابنك وحيدك الذي تحبه إسحاق...)[٢].

ومن الثابت أن إسماعيل هو بكر إبراهيم عليهما السلام أي أنه أول أولاده ولادةً حيث ولد قبل إسحاق بأربعة عشر عامًا كما دل على ذلك العهد القديم نفسه[٣] فإن وصف «الوحيد «إنما ينطبق على إسماعيل لا على إسحاق والحقيقة أن لفظ (إسحاق) إما أنه مبدل عن لفظ إسماعيل وحينها يكون هذا الموضوع من قبل التحريف بالتبديل وإما أن يكون النص الأصلي ليس فيه ذكر اسم معين وإنما نص على الصفة (=ابنك وحيدك) وتم إقحام اسم إسحاق في النص تحريفًا بالزيادة وهذا الأقرب بسبب أن الوصف أدل على الابتلاء المقابل بخالص الإيمان حيث إن ذبح الابن الوحيد أشق على النفس من ذبح ابن مع وجود غيره!

---

(١) انظر: إظهار الحق لرحمت الله الهندي ٢/ ٤٢٩ ـ ٤٦١.

(٢) سفر التكوين ٢٢: ١ ـ ٢.

(٣) انظر: سفر التكوين ١٧: ٢٠ ـ ٢٥.

وهذا التحريف انما تم ليسلم لهم أن النبي المبشر به إنما هو من نسل إسحاق لأن جعله من نسل إسماعيل[١] يقتضي أنه من العرب، وهذا التحريف إنما علم بمخالفة النص للقرآن وهو منهج علمي إذ أن النص متى ما عارض نصًا تاريخيًا أوثق منه دل على بطلان المعارض وعدم اعتماده!

٣ ـ التحريف اللفظي بالنقصان:

حذف بعض الألفاظ من أسفارهم ونصوصهم أشار إليه القرآن الكريم فمن ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ ۖ تَجْعَلُونَهُۥ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا ۖ﴾ [الأنعام: ٩١]، وقال تعالى: ﴿ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ قَدْ جَآءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنتُمْ تُخْفُونَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَعْفُوا۟ عَن كَثِيرٍ ۚ﴾ [المائدة: ١٥].

علمًا أن الإخفاء أوسع من نقص الألفاظ إذ قد يقع بنقص الألفاظ وقد يقع بعدم بيان المعنى الحق وقد يقع بغير ذلك وبكل حال فإن التحريف بنقص الألفاظ متضمن في دلالة الآيات الكريمة[٢].

ومن أمثلته ما جاء في سفر التكوين أيضًا: (ولما كانوا قد خرجوا من المدينة ولم يبتعدوا قال يوسف للذي على بيته قم واسع وراء الرجال ومتى أدركتهم فقل لهم لماذا جازيتهم شرًا عوضًا عن خير أليس هذا هو الذي يشرب سيدي فيه وهو يتفاءل به أسأتم فيما صنعتم)[٣].

فهنا حذف لفظ السرقة التي أتهم بها أخوة يوسف عليه السلام حيث

---

(١) انظر: إغاثة اللهفان لابن القيم ٢/ ٧٥٩ ـ ٧٦٠.

(٢) انظر: إظهار الحق لرحمت الله الهندي ٢/ ٤٦٣ ـ ٥١٢.

(٣) سفر التكوين ٤٤: ٤ ـ ٥.

أقر بعض المفسرين النصارى بأن جملة: (لم سرقتم صواعي) حذفت من الفقرة الخامسة من الإصحاح ويؤكده تصريح القرآن بهذا حيث قال تعالى: ﴿فَلَمَّا جَهَّزَهُم بِجَهَازِهِمْ جَعَلَ ٱلسِّقَايَةَ فِي رَحْلِ أَخِيهِ ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتُهَا ٱلْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَٰرِقُونَ ﴿٧٠﴾ قَالُوا۟ وَأَقْبَلُوا۟ عَلَيْهِم مَّاذَا تَفْقِدُونَ ﴿٧١﴾ قَالُوا۟ نَفْقِدُ صُوَاعَ ٱلْمَلِكِ وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا۠ بِهِۦ زَعِيمٌ ﴿٧٢﴾﴾ [يوسف: ٧٠ ـ ٧٢] فصرح بالاتهام بالسرقة.

المطلب الثالث: التناقض:

أولًا: مفهومه ومجالاته:

والتناقض في اللغة[1]: مفاعلة من النقض مما يستلزم اختلاف شيئين فأكثر إذ المفاعلة بنية صرفية لا تدل إلا على التفاعل، والتناقض خلاف التوافق إذ الأمور إما متناقضة وإما غير متناقضة وبهذا فهو ـ لغةً ـ لا يدل إلا على مطلق الاختلاف.

وأما في الاصطلاح فإن التناقض مفهوم منطقي بمعنى أن دلالته العلمية إنما استقرت في مباحث علم المنطق ثم استعيرت في سائر العلوم واجترار هذا المصطلح من المنطق لا يعني عدم استعمال الناس لمفهوم التناقض قبل هذا إذ هو أمر فطري ومبدأ قبلي وإنما يعني أن تحريره في مفهوم نظري بإيضاحه وذكر شروطه ومجالاته إنما أنجز في علم المنطق ولا يزال ضمن مفرداته.

---

(١) انظر: تهذيب اللغة للأزهري ٨/ ٣٤٢، ولسان العرب لابن منظور ١٤/ ٢٦٢ ـ ٢٦٣ وتاج العروس للزبيدي ٥/ ٩٤.

والتناقض مفهوم عقلي له مجالان هما:

المفهوم العقلي الصرف وهو في هذه الحالة بنية رياضية خالصة مما يقتضي أنه مطلق ونتائجه تحليلية إلى جانب كونه مبدأ قبليًا مغروسًا في التكوين الإنساني لا يقوم على المعطيات الخارجية ولا يعتبرهن على أساسها وإنما يتأكد بها حيث يمكن اعتماده في التصورات والاستدلالات فإن تم تشغيله في الموضوعات الرياضية البحتة كالحساب والهندسية أعطى نتائج يقينية بسبب الطبيعة اليقينية للرياضة فالمنهج يقيني والموضوع يقيني أيضًا.

وأما المجال الثاني فهو تشغيله في التجريبيات أو التاريخيات فهنا يكون الجهد المعرفي مركبًا من شقين شق يقيني مطلق (المبدأ نفسه) وشق ظني رجحاني مما يستلزم أن نتائجه لا تكون يقينية إلا إذا تيقنا من يقينية موضوعه.

ونقل المفهوم من الحقل الرياضي إلى الوقائع الموضوعية يستلزم الخروج به من حالته السكونية إلى حاله التجدد والتفاعل ويستلزم اشتراطات إضافية تمليها طبيعة المادة المدروسة فإذا قلت أن الكل أكبر من الجزء كان هذا الحكم يقيني بسبب التناقض من جهة وبسبب أن هذا مفهوم رياضي خالص.

أما حين أقول أن النار نقيض[1] للماء فإن الحكم بالتناقض لا يتم الجزم به إلا بعد معرفة النار ومعرفة الماء ومعرفة خصائص كل واحدة وأنهما متناقضان.

وهذا لا يعني أن للتناقض معنيين بحيث يقال هناك معنى منطقي ومعنى

---

(١) المصطلح المنطقي الدقيق هو أن نقيض الماء (لا ماء) وأما النار فهي المساوئ للنقيض إلا أن هذا الشرح إنما هو لتقريب المفهوم إجرائيًا كما أن عدم الدقة هنا لا يترتب عليه أي فارق علمي مهم!

موضوعي وإنما يعني أن المفهوم من حيث نفسه فهو مفهوم واحد له تطبيقات وتجليات إجرائية وأنه في حالة يكون معروفًا بنفسه إذ مجرد تعقله يكفي للجزم به وفي حال أخرى يكون متوقف على شروط إضافية راجعة للموضوع كي يتحقق التناقض استنادًا عليها ومن التطبيقات الإجرائية العملية للمفهوم أعماله في النصوص والأخبار وقد تم تعريفه في النصوص بما يوضح المفهوم مع الإشارة إلى خصوصية النص ولهذا قيل في تعريفه: (اختلاف الجملتين بالنفي والإثبات اختلافًا يلزم منه لذاته كون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة)[١].

وفي جعل التناقض بين جملتين نوع من التوسع غير الدقيق لأن الجمل إما خبرية وإما إنشائية والأصوب قصر التناقض على الأخبار بسبب أن التناقض في النصوص لا يكون إلا بين خبرين يقرر أحدهما معنى وينفي الآخر ما أثبته الأول بحيث لا يمكن المصير إليهما جميعًا وهذا هو موضوع هذه الفقرة (مناقضة خبر الخبر) وأما مناقضة الخبر للواقع فهو ما تمت الإشارة إليه في مبحث الحس وهو وإن كان من تجليات التناقض إلا أنه ليس المقصود الأساس لمفهوم التناقض النصوصي!

ثانيًا: شروطه في المنطق:

وإذا كان التناقض من حيث هو مبدأ عقلي أولي لا يقف العلم به على اشتراطات إذ مجرد تصوره يكفي للجزم به فإن التناقض في شقه الموضوعي لا يتعين في الخارج إلا وفق شروط إضافية راجعة إلى اتحاد القضيتين في أمور ثمانية[٢] هي:

---

(١) الكليات للكندي ٢/ ٩١.

(٢) انظر: المنطق القديم لمزروعة ص ٢٠٨.

١ ـ الموضوع فإذا اختلفت القضيتان بالموضوع فلا تناقض فليس هناك تناقض بين قولنا: محمد قائم وخالد ليس بقائم لاختلاف القضيتين في الموضوع.

٢ ـ المحمول فإذا اختلفتا في المحمول فلا تناقض كقولنا: محمد ناجح ومحمد ليس بطويل.

٣ ـ الزمان فإذا اختلفتا في الزمان لم يكن هناك تناقض وذلك مثل: محمد نائم أي أمس ومحمد ليس بنائم أي الآن.

٤ ـ المكان: فليس هناك تناقض بين قول: خالد موظف أي في الشركة وقول: خالد ليس بموظف أي في الجامعة.

٥ ـ الإضافة فلا تناقض من قول: محمد تلميذ أي لخالد وقول: محمد ليس بتلميذ أي لمحمود لاختلاف القضيتين في النسبة والإضافة.

٦ ـ القوة والفعل: فإذا كانت أحد القضيتين بالقوة والأخرى بالفعل فلا تناقض فقول محمد نائم أي بالقوة ومحمد ليس بنائم أي بالفعل ليس بمتناقضين.

٧ ـ الجزء والكل فإذا اختلفتا في الجزء والكل فلا تناقض فقول: هذا الحصان أسود أي جزء منه وقول: هذا الحصان ليس أسود أي كله لا تناقض بينهما.

٨ ـ الشرط: فإذا اختلفت القضيتان في الشرط فلا تناقض فقول: عليّ أهل للنجاح أي أن اجتهد لا تناقض قول: عليّ ليس بأهل للنجاح أي بشرط كونه مهملًا.

فالمناطقة يعزلون ـ بكل وضوح ـ بين التناقض باعتباره مبدأ عقليًا أوليًا

خالصًا لا يقف العلم به على أي اشتراط لأن المبادئ الأولية معروفة بنفسها ولا تتوقف معرفتها على أي شرط وبين تحقق هذا المبدأ في الموضوعات الخارجية ففي تحقق التناقض في الأشياء الخارجية لابد من شروط راجعة إلى وجوب اتحاد طرفي الخبر في: الموضوع، والمحمول، والزمان، والمكان، والإضافة، والقوة والفعل، والجزء والكل، والشرط فمتى اتحدت هذه الأمور واختلف الحكم فقد تحقق التناقض.

ثالثًا: شروطه في أصول الفقه[(١)]:

وكما ناقش المناطقة هذا المشكل فقد ناقشه الأصوليون أيضًا والواقع أن نقاش الأصوليين لهذا مركب من شروط أخذوها من المنطق وشروط أضافوها هم!

وبسبب أن أصول الفقه مركب من كل علم له أثر في فهم النص الشرعي فإن فكرة التناقض ليست فكرة أصولية من حيث الأساس ولهذا فلا يتم إفرادها بالدراسة عندهم وإنما تم الاحتياج إليها في مباحث الألفاظ حين تتعارض النصوص ويقرر أحد النصوص أمرًا ويقرر الآخر خلافه فعند التعارض لابد من الجمع بين النصوص بدفع التناقض أو التسليم بعدم إمكانية الجمع ولهذا جاء جهدهم ـ مع ثرائه ـ مبثوثًا في أبواب أصول الفقه في مباحث الألفاظ.

وقبل ذكر شروط التناقض عندهم لابد من المقارنة بين مفهوم التناقض عندهم وعند المناطقة.

فبينما يسمى المناطقة تعاند الخبرين تناقضًا يسميه الأصوليون تعارضًا

---

(١) انظر: تعارض دلالات الألفاظ والترجيح بينها، لعبد العزيز العويد، ص٥١.

وهذا في استعمال جمهورهم وإلا فإن قليل منهم أطلق عليه اسم التناقض[١] ولم يقع الفرق في مجرد اسم المصطلح بل في مجاله حيث إن التناقض المنطقي مقتصر على الأخبار بينما يشمل التعارض عند الأصوليين الأخبار والأدلة وربما اقتصر في تعريفه

على الأدلة فتعريفه عندهم هو: (اقتضاء كل من الدليلين عدم مقتضى الآخر)[٢].

والتحقيق إن هذه الفروق إنما هي فروق ظاهرية فأما تغيير الاسم فلا يؤثر في الحقيقة وأما توسيع مجاله ليشمل الأدلة فهو توسيع شكلي إذ أن تعارض الأدلة ليس هو علة التعارض وإنما العلة راجعة إلى أن هذا الدليل أخبر بخلاف ما يخبر به الآخر فعاد التناقض إلى معنى الخبر ولهذا فالتناقض والتعارض من حيث حقيقته واحد!

وفي دراسة علمية متخصصة في بحث التعارض في أصول الفقه يقارن الباحث بين التعارض والتناقض من حيث الشروط فيخلص إلى أنه (لم يتعرض لشروط التعارض إلا الحنفية ومتأخرو الأصوليين كالزركشي والشوكاني.

بينما لم يتعرض لها المالكية والشافعية والحنابلة، وعند تأملي السبب في ذلك فإنه الذي يظهر لي ـ والله أعلم ـ أن الحنفية استقوا هذه الشروط مما يعرضه المناطقة من شروط التناقض)[٣].

ولهذا فإن شروط الأصوليين لا تخرج عن شروط المناطقة وحاصل

---

(١) انظر: المستصفى للغزالي ٢/ ٣٩٥، وروضة الناظر لابن قدامة ٣/ ١٠٢٩.

(٢) التحرير لابن الهمام ص ٣٦٢. وانظر: أصول السرخسي ٢/ ١٢.

(٣) تعارض دلالات الألفاظ لعبد العزيز العويد ص٥١.

الجميع أن التعارض أو التناقض لا يعتبر تناقضًا إلا إذا وقع على محل واحد.

إلا أن الأصوليين امتازوا بتوسيع البحث في المجالات التي قد يفهم إنها من جنس التناقض بينما هي مما يمكن الجمع بينها على وجه مقبول وهي فيما يلي:

رابعًا: تعارضات ليست من التناقض:

واذا كان التناقض الذي يعرض للنصوص يفقدها الثقة ويطعن في حجيتها فان هناك بعض التعارضات التي يتعارض فيها نصان أو أكثر ولا يعتبر هذا قادحًا في حجية النص بسبب إمكان الجمع على وجه معتبر وهذه الحالات هي:

أ ـ الخاص والعام:

والعام هو: (اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بوضع واحد ومن غير حصر بعدد معين)[١].

والخاص هو: (قصر العام على بعض أفراده بدليل مستقل)[٢].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ﴾ فهو عام لكل ميتة في البر أو البحر ولكن خصصت هذه الآية بقوله عليه السلام: (هو الطهور ماؤه الحل ميتته)[٣] فالحديث أخرج ميتة البحر من التحريم إلى الإباحة.

---

(١) المحصول للرازي ١/ ٣٥٣.

(٢) كشف الأسرار للحنفي ١/ ٣٠٦.

(٣) سنن أبي داوود: باب الوضوء بماء البحر رقم (٨٣) وصححه شعيب الارنؤوط.

ب ـ المطلق والمقيد:

والمطلق هو: (الفظ الدال على فرد شائع من جنسه غير مقيد بقيد)[١] مثل: رجل وكتاب وشجرة فإن لفظ رجل ـ مثلًا ـ لفظ لخاص لكنه لا يدل على معين وإنما هو معنى شائع في كل الرجال والمقيد هو (اللفظ الدال على شائع من جنسه مقيد بقيد)[٢].

فإذا جاء اللفظ مطلقًا في مكان ومقيدًا في مكان حمل المطلق على المقيد كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ﴾[المائدة: ٣] فقد أطلق الدم هنا ثم قال في موضع آخر: ﴿قُل لَّا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا﴾[الأنعام: ١٤٥]، فقيد في الآية الثانية بالدم (المسفوح) فهنا يقتصر التحريم على الدم المسفوح فقط وأما الكبد والطحال والدم الباقي في العروق فهو غير محرم لأنه غير مسفوح.

ج ـ النص والظاهر:

يذهب بعض أهل العلم ـ كالشافعي[٣] ـ إلى عدم التفريق بين النص والظاهر إلا أن العلوم حين تم تشقيقها واحتيج إلى معرفة درجة وضوح الكلام تم تقسيم الكلام باعتبار وضوحه إلى النص والظاهر.

والنص هو: ما يفيد بنفسه من غير احتمال[٤].

---

(١) إحكام الأحكام للآمدي ٣/ ٣.

(٢) انظر: البرهان للجويني ٢/ ١١٥٨، والتصور اللغوي عند علماء أصول الفقه ص١٤٥.

(٣) روضة الناظر لابن قدامة ص ٩١.

(٤) المستصفى للغزالي ١/ ٣٨٥.

والظاهر هو: المتردد بين أمرين وهو في أحدهما أظهر[١].

فإذا تعارض النص والظاهر قدم النص لأنه أقوى في الدلالة وأوضح في بيان المقصود فقوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾[النساء: ٢٤] ظاهر في حل زواج النساء دون عدد معين فله أن يزيد على أربع بينما قوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾[النساء: ٣] وهي نص في تحريم ما زاد على الأربع فتقدم دلالتها دون الأولى.

د ـ الحقيقة والمجاز:

والحقيقة هي: اللفظ المستعمل فيما وضع له كاستعمال لفظ الأسد في الحيوان المفترس، والمجاز هو: اللفظ المستعمل في غير ما وضع له[٢] كلفظ الأسد في الرجل الشجاع. فإذا تعارض نصان أحدهم دل على الحقيقة والآخر دل على المجاز حمل المعنى على الحقيقة لأنها هي الأصل ـ وهذا عند ـ من يقول بانقسام الألفاظ في دلالتها على معانيها إلى حقيقة ومجاز!

وبسبب قرب جهد الأصوليين من مشكلات النصوص والألفاظ كان عملهم أولى بالاعتماد من جهد المناطقة الذين لا يناقشون إلا المفهومات الذهنية غالبًا ويعرضون عن خصوص التعينات الواقعة في الأشياء والكلمات.

وبالنظر في هذا التحرير الدقيق يتعين على ناقد النصوص الدينية أن لا يبادر برمي النصوص بالتناقض لأدنى تعارض ظاهري يقف عليه من أول وهلة وإنما يتعين التريث في الحكم بالتناقض حتى يتعذر الجمع إما قطعًا وإما بما هو قريب من القطع إذ ربما حكم بالتناقض بين نصين أحدهما عام والآخر

(١) نهاية السول للبيضاوي ١/ ٢٤٤.

(٢) انظر: تنقيح الفصول ص ٤٤.

خاص أو أحدهما مقيد والآخر مطلق ونحو ذلك.

ولا بد أن يقف على طبيعة اللغة ومنهج العمل بها عند أصحاب النص المراد دراسته والكشف عن تناقضاته إذ أن طريقة المتكلم وعادته في كلامه شرط أساسي في فهم النص وإعمال أوجه الجمع أو إهمالها.

فإذا جاء نص على الحقيقة مثلًا وجاء آخر على وجه يشعر بالمجاز فلا يجمع بينهما باعتبار الأول حقيقة والثاني مجاز إلا بعد التأكد هل من طبيعة صاحب النص استعمال المجاز أم لا فإذا كانت عادته في الكلام حمله على الحقيقة دائمًا فلا يذهب للجمع بتعارض الحقيقة والمجاز وهذا في كل أوجه الجمع.

المطلب الرابع: الأغلاط والأخطاء:

أولًا: مفهومه:

الغلط هو الخطأ وربما غلب إطلاق الخطأ على حال الراوي أو المتكلم كما يغلب اسم الغلط على نفس الكلام والتحقيق أن هذا بمعنى هذا.

وجاء في لغة العرب: خطئ وأخطأ وهما لغتان والاسم منهما الخِطئ والخطأ وقيل أن الفرق بينها أن الخِطئ ما تعمد كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: ٣١] والخطأ ما كان بغير تعمد كقوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا﴾[النساء: ٩٢] أي أن المُخطئ من أراد الصواب فصار إلى غيره والخاطئ متعمده[١].

(١) انظر: تهذيب اللغة للأزهري ٧/ ٤٩٦ ـ ٤٩٨ والقاموس المحيط للفيروزآبادي ص ٤٩ وتاج العروس للزبيدي ١/ ٦١ ـ ٦٢.

والخطأ هو: (ثبوت الصورة المضادة للحق بحيث لا يزول بسرعة)[١] فعرفه بأنه ضد الصواب واشترط التباطؤ في زواله فإن زال بسرعة لم يكن خطأ كمن تكلم بكلام فلحن في كلامه ثم رجع وأصلح اللحن في الحال فإن هذا ليس من الخطأ في شيء والمستمع يصحح المسموع دون الالتفات لهذا الغلط العارض بخلاف من ألف كتابًا ثم وقع فيه غلط ثم لم يصححه إلا في الطبعات التالية ومع أن هذا القيد مما يفرق بينه الناس بفطرهم إلا أنه تفريق لا يترتب عليه أي ثمرة معرفية في دراسة النصوص الدينية.

ولهذا كان أقرب التعريفات: كل ما يصدر عن المكلف من قول أو فعل خال عن إرادته وغير مقترن بقصد منه[٢].

والخطأ بهذا من جنس الجهل إلا أن الجهل نظر في تعريفه إلى عدم العلم أي أنه من عوارض التصورات والإدراكات بينما نظر في تعريف الخطأ إلى عدم العزم والقصد ولهذا فهو من عوارض النيات والإرادات.

كما أن الخطأ المراد في النصوص الدينية هو حصول القول على غير وجه الصواب دون قصد قائله مما يستلزم عدم الاعتماد على النص لتأسيس أي مقولة دينية وعدم الثقة في مصدره الإلهي إذ لا يعدو أن يكون نصًا بشريًا لا اعتماد عليه!

ثانيًا: الفرق بين الخطأ والتحريف والتناقض:

وأما الفرق بين التحريف والخطأ فهو فرق من جهتين:

---

(١) الكليات للكفوي ٢/ ٢٩٥.

(٢) عوارض الأهلية عند الأصوليين للجبوري ص ٣٩٦.

من جهة أن التحريف قادح في عدالة فاعله لأنه لا يكون إلا عن تعمد بخلاف الخطأ فإنه لا يقدح في عدالة فاعله وإنما قد يقدح في ضبطه إذا كثر وفحش؛ ولهذا اعتبر الخطأ مانعًا من وصف التكفير لمن فعله ومانعًا من ترتيب العقاب على خطئه كما قال تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ﴾[الأحزاب: ٥]، وقال تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، واتفق السلف على الإعذار بالخطأ في أبواب الدين كلها[(١)] مما يقتضي أن الخطأ لا يقدح في العدالة بخلاف التحريف.

والفرق الثاني: أن التحريف نوع من أنواع الخطأ أو الغلط فإن أي نص مشتمل على تحريف فإن التحريف ما هو إلا من الأغلاط والأخطاء التي تطعن في النص وفي حجيته بينما يشمل الخطأ التحريف وغيره مما يعني أن كل تحريف هو خطأ وليس كل خطأ تحريفًا.

وكما أن التحريف أخص من الخطأ فإن التناقض أخص من الخطأ أيضًا حيث إن التناقض يمتاز عن الخطأ من جهتين: من جهة أن التناقض أخص من مطلق الخطأ بسبب أنه نوع من أنواعه كما أن التناقض المراد في النصوص لا يكون إلا بين نصين فصاعدًا وهذا بخلاف الخطأ فقد يقع بين نصين حين يخالف أحدهما الآخر وقد يقع في النص الواحد إما بالاستناد إلى مخالفة اللغة أو حقائق العلم والواقع أو العقل والعادة[(٢)].

وإذا كان مصطلح الخطأ من حيث النظر للنص المراد دراسته يشمل كل ما ليس بصواب مما يعني شموله للتحريف والتناقض وغيرها إلا أن العرف البحثي

---

(١) انظر: الفتاوى لابن تيمية ١٢/ ٤٨٩.

(٢) انظر: مصادر النصرانية لعبدالرزاق الأرو ١/ ٢٨٨.

قد أفرد التحريف والتناقض بمفهوم معين وخص كل واحد بدراسة خاصة.

بسبب أن قدحهما في مصدر النص أظهر من قدح الخطأ وربما حصل الاكتفاء بهما للتدليل على عدم أهلية النص!

ومن هنا تم قصر مفهوم الخطأ على كل الأغلاط التي ليست من قبيل التحريف والتناقض وهو تخصيص عرفيّ يراد منه عزل مخالفة النص للصواب في درجات متفاوته من حيث أثرها في رد النص وإطراحه.

المطلب الخامس: طرق كشف الخطأ في النصوص:

وبالنظر في عمل نقاد النصوص التاريخية بما فيها نصوص الأسفار المقدسة مع مقارنة ذلك بعمل نقاد السنة المطهرة من المسلمين يظهر أن الكشف عن أغلاط المتون هو أمر مشترك من حيث المقاييس التي تعتمد في نقد المتن مع تميز الجهد الحديثي بشروط وتفصيلات انفردوا ببيانها اقتضت دقة النقد الحديثي بشكل أكبر وهذه الطرق هي:

أولًا: مخالفة النص لنص أوثق منه:

فإن النص متى ناقض نصًا أوثق منه فلابد من إطراحه وهذه المناقضة وإن كانت من جنس الكلام في التناقض في النصوص الذي سبق إفراده بمطلب خاص إلا أن المناقضة هناك هي مناقضة نصين أو أكثر لبعضهما في كتاب واحد أما المناقضة هنا فتشمل التناقض بين نصين من مصدر واحد وتشمل المناقضة بين نص تاريخي ونص تاريخي آخر ولو كان النصان من مصدرين مختلفين، وإطراح حجية نص لمخالفته لنص أوثق منه إنما هو منهجيه معلومة في النقد التاريخي عامًا والحديثي خاصة.

ومن أهم أمثلتها مخالفة نصوص الأسفار المقدسة للقرآن أو مخالفتها للحديث الشريف فإن اطراح ما تقرره نصوص الأسفار الدينية متى ما خالفت القرآن والحديث ليس من قبيل التعصب الأعمى حين يتعصب صاحب كل دين لكتابه وإنما هي مناقضة تستند إلى أساس علمي ولها قيمة منهجية صحيحة إذ أن القرآن والحديث مما تحقق فيهما من الموثوقية ما تحصل في كل نص وزيادة فلا يمكن لأي منصف أن يثبت نصًا من أي دين بطريق صحيح إلا وهذا الطريق متحقق في القرآن والحديث الصحيح وزيادة ولا يمكن للمخالف أن يطعن في القرآن والحديث بمطعن ألا وهو متحقق في النصوص الأخرى.

ومن أمثلة هذا مخالفة ما في نصوص أهل الكتاب لما قرره القرآن: حقيقة الوحدانية والنبوة وصفات الأنبياء وأحوالهم وأخبار اليوم الآخر وأحوال الجنة والنار وسائر المقولات الدينية التي إذا أخذت على أساس النقد النصوصي كانت من جنس مناقضة نص تاريخي لنص تاريخي أوثق منه.

وكما اعتمدها نقاد الأديان من علماء المسلمين[١] حين يقارنون بين نصوص أهل الكتاب وغيرها بعرضها على القرآن والحديث فقد اعتمدها أهل الحديث في نقد المتون بعرضها على القرآن والأصح من السنة.

فمن ذلك الحديث المروي أنه عليه السلام قال: (لا يدخل الجنة ولد زنى ولا والده ولا ولد ولده)[٢] فإن غير الزاني لا ذنب له فالحديث مخالف لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾[الأنعام: ١٦٤].

---

(١) انظر: دراسة العقائد النصرانية: منهجية ابن تيمية ورحمت الله الهندي لمحمد اللافي، ص٣٦١.
(٢) الموضوعات لابن الجوزي ٣/ ١١١.

ومن ذلك الحديث الذي ورد في حياة الخضر وفيه أن النبي عليه السلام (يلقى الخضر وإلياس كل عام...)[١] فهو مناقض لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ ٱلْخُلْدَ﴾[الأنبياء: ٣٤].

ثانيًا: مخالفة النص للعقل:

فإن الخطأ الوارد في النصوص التاريخية ربما عرف بطريق مخالفته للعقل وقد سبق الكلام عن دور العقل في النقد الديني وكان البحث هناك في حقيقة العقل المعتمد في نقد النصوص بينما جاء البحث هنا من حيث كون النص مردودًا لمخالفة العقل وهو طريق معتمد في النقد الديني والحديثي معًا فمن أمثلة الخطأ المخالف للعقل ما جاء في سفر التكوين: (فبكر إبراهيم صباحًا وأخذ خبزًا وقربة ماء واعطاهما لهاجر واضعا إياهما على كتفها والولد وصرفها.فمضت وتاهت في برية بئر سبع ولما فرغ الماء من القربة طرحت الولد تحت إحدى الأشجار)[٢].

فإن الواقع أن إسماعيل كان حينها في عمر السادسة عشر أو السابعة عشر ومن غير المعقول أن تحمله على كتفها وهو في هذا السن ثم ليس من المعقول أن تطرحه تحت الشجرة طرحًا مما يعني أن في النص خطأً قطعًا[٣]

أما اذا تم تفسير كلمة (الولد) بمطلق البنوة وكلمة (الطرح) بمطلق الترك فحينها فلابد من ادلة اخرى للقول بوقوع الخطأ.

وفي السنة ما جاء في الحديث المكذوب: (رأيت ربي عز وجل على

(١) انظر: المنار المنيف لابن القيم ص ٧٠.

(٢) سفر التكوين ٢١: ١٤ ـ ١٦

(٣) انظر: مصادر النصرانية لعبدالرزاق الأورو ١/ ٣٠٤.

جمل أحمر عليه إزار وهو يقول: قد سمحت قد غفرت...)[١] فإن هذا من المستحيل إذ أن هذا عين التشبيه البدعي[٢].

ثالثًا: مخالفة النص للواقع التاريخي:

فإذا خالف النص الواقع المشاهد أو الواقع المروي بسند صحيح دل على أن فيه غلط حتى ولو جاء بإسناد مقبول لاحتمال أن يخطئ الثقة وقد سبق الكلام عن هذا في دور الحس في النقد الديني وكان البحث حينها من جهة تحرير حقيقة الحس الذي هو معيار النقد ومتى يعتد به ومتى لا يعتد به وأما هنا فالبحث من حيث معرفة الخطأ في نفس النص وإن معيار نقده مخالفة الواقع وهو مسلك معمول به في النقد عمومًا.

فمن ذلك ما جاء في سفر أخبار الأيام الثاني: (ابن خمسة وعشرين كان يهوياقيم حين ملك، وملك إحدى عشرة سنة في أورشليم وعمل الشر في عيني الرب إلهه. عليه صعد نبوخذناصر ملك بابل وقيده بسلاسل نحاس ليذهب به الى بابل)[٣] والصحيح أن هذا الرجل ـ يهوياقيم أو يواخيم ـ قد قتله نبوخذنصر ولم يتم سبيه[٤].

ومن أمثلة رد النص لمخالفته الحقائق التاريخية في السنة النبوية ما جاء عن ابن عباس ﷺ أنه قال: كان المسلمون لا ينظرون إلى أبي سفيان ولا يقاعدونه فقال: للنبي عليه السلام: (يا نبي الله ثلاث اعطنيهن، قال:

(١) الموضوعات لابن الجوزي ١/ ١٢٥.
(٢) انظر: مقاييس نقد متون السنة لمسفر الدميني ص ٢٢٦.
(٣) إخبار الأيام الثاني ٣٦: ٥ ـ ٧.
(٤) انظر: إظهار الحق لرحمت الله الهندي ٢/ ٢٦٤.

نعم، قال عندي أحسن العرب واجمله أم حبيبة بنت سفيان أزوجكها، قال: نعم...)[١].

فإن متن الحديث مما يرده التاريخ الثابت حيث إن أبا سفيان لم يسلم إلا يوم فتح مكة إما زواجه من أم حبيبة فهو قبل هذا بزمن طويل وقد كانت في الحبشة ولهذا قال ابن حزم: (موضوع لا شك في وضعه)[٢].

خامسًا: مخالفة النص للأصول العامة:

والأصول العامة نوعان:

أما الأصول الكلية والمقاصد المرعية من أديان الأنبياء وأحوالهم وعاداتهم مثل العلم بأنهم أتوا بالتوحيد وتعظيم الله وحققوا الشرائع والنظم العادلة وأمروا بالأخلاق الحسنة والكريمة وكانوا في واقعهم على العدل والصدق والإحسان والابتعاد عن الأغراض المزرية فأي نص يخالف هذه الأصول العامة بحيث لا يتمشى معها فهو مردود أو أن له علة تمنع من اعتماده والأصول هنا هي الكليات في الواقع ونفس الأمر.

والمعنى الثاني أن يكون الدين ونصوص الكتاب المقدس المراد درسه على منهج خاص وأسلوب معين وطريقه واحدة ثم يأتي نص يخالفها حتى

---

(١) مسلم، باب: من فضائل أبي سفيان بن حرب رضي الله عنه، رقم (٢٥٠١) وهو مما انتقد على مسلم.

(٢) المصباح في عيون الصحاح لعبدالغني المقدسي ـ مخطوط ـ ص ٤٩. واتهم به عكرمة بن عمار أحد رواة الحديث.والصواب أن حال عكرمة لا يصل للوضع وقصارى ما هناك أنه مما وقع فيه الوهم، قال ابن القيم في جلاء الافهام ص ١٥٩ ـ ١٦٨: (فالصواب أن الحديث غير محفوظ بل وقع فيه تخليط).

ولو كانت هذه الأصول باطلة في نفسها كمثل ما استقرت عليه أحوال النصارى من الرهبانية المبتدعة فإن أي نص في بعض النسخ ينهى عن الرهبانية أو يحط منها مع الزعم بصحة نسبته لنصوص الكتاب يعد مخالفًا لهذه الأصول فهذه المخالفة إمارة الغلط إلا أن الغلط إنما وقع في هذه الأصول الكلية نفسها كما شاع التحريف في الاناجيل حتى صار هو الامر الظاهر.

فمن ذلك المناسبة المعقولة بين الحسنة وأجرها والسيئة وعقابها إذ من الأصول المقررة التوسط في هذا بحيث تقابل الحسنة مقدارها المناسب ومما يخالف هذا الأصل ما جاء في الحديث: (من صلى الضحى يوم الجمعة أربع ركعات يقرأ في كل ركعة يا محمد عشر مرات وقل أعوذ برب الفلق عشر مرات.. فمن صلى هذه الصلاة دفع الله عنه شر الليل والنهار... والذي بعثني بالحق أن له من الثواب كثواب إبراهيم وموسى ويحيى وعيسى ولا يُقطع له طريق ولا يُسرق له متاع)[1].

ويمكن الجزم بمخالفته للأصول من جهتين: من جهة أن هذا خارج عن حد الاعتدال إذ كيف لهذا العمل اليسير أن ينال به أجر نبي واحد فضلًا عن عدد من الأنبياء لم ينل الواحد فيهم هذه المنازل إلا بالحسنات الكبيرة والمواقف المشهورة ومن جهة أخرى فهو مخالف لصورة الصلاة من حيث اشتراط عدد معين للسور المقروءة وهذا لا يعرف في صلاة صحيحة

كما أن مخالفة النص للأصول الكلية أمر خفي جدًا وفي بعض الأحيان يكون محل نظر وتأمل مما يستدعي الحذر الشديد من اعتماده.

(١) الموضوعات لابن الجوزي ٢/ ١١٢.

خامسًا: ركاكة اللفظ وبعد المعنى[١]:

وركاكة اللفظ المشروطة في القدح في النص هي ما أثر في المعنى فجعله مشتتًا ساقطًا لا يناسب كلام الأسوياء والعقلاء مما يعني أن الركاكة التي لا تغير المعنى ليست مما يقدح في المتن لاسيما وقد جاز رواية النصوص بالمعنى متى ما بقي المقصود واضحًا.

(فهذا المقياس يركز على معنى الحديث وما يؤدي إليه من أمور فإذا كان ذلك المعنى مما ينزه الرسول ﷺ عن التلفظ به أو إراداته ـ سواء كان بلفظ فخم وعبارة منمقة أو بلفظ ركيك وعبارة سطحية ـ فلا ينسب إلى رسول الله ﷺ بل يحكم عليه بالوضع ولاشك أن هذا نظر خالص للمتن باعتبار المعنى الذي يؤديه وما ركاكة اللفظ إلا أمر مساعد ودليل آخر يؤكد عدم صحة ذلك الحديث)[٢].

فمن ذلك أن يكون المعنى مما لا يليق بالأنبياء كالثناء على بعض الحيوانات والمأكولات التي تدل على الجشع والشره ونحو ذلك كما جاء: (لا تسبوا الديك فإنه صديقي ولو يعلم بنو آدم ما في صوته لاشتروا ريشه ولحمه بالذهب)[٣].

ومثله ما جاء: (أتاني جبريل بهدية من الجنة فأكلتها فأعطيت قوة أربعين رجلًا في الجماع)[٤].

---

(١) انظر: مقاييس نقد متون السنة للدميني ص ١٩٥.

(٢) المرجع السابق ص ١٩٥.

(٣) المنار المنيف لابن القيم ص ٥٤.

(٤) المرجع السابق ص ٦٤.

والملاحظ أن رد المتون والحكم بضعفها بناء على هذا المقياس إنما يكون في أحاديث ساقطة الأسانيد أصلًا ولا يكاد يوجد المعنى السخيف بإسناد صحيح حتى يقال إن الرد إنما كان لفساد المعنى وحده.

ومن هنا فإن هذا المسلك لا يعتمد عليه بمفرده بسبب اختلاف الثقافات فقد ينبو طبع ناقد عن معنى ولا ينبو عنه آخر لاسيما في دقائق المعاني مما يستلزم أنه كلما خفي المعنى احتيج إلى ضمائم أخرى.

سادسًا: مخالفة النص لما تعم به البلوى:

والأمر الذي تعم به البلوى هو المنتشر الكثير الذي لكثرته يعسر الاحتراز منه[١] وعموم البلوى يسقط التكاليف كسقوط صلاة الجمعة بالأعذار والتيمم بدل الوضوء.

إلا أن عموم البلوى المقصودة إنما هي رد الخبر بناء على مخالفته لعموم البلوى وهو مسلك معمول به عند الفقهاء ـ الحنفية خاصة[٢] ـ دون المحدثين فيردون به الأحاديث التي لم تصل حد التواتر مثل أن يقال: هذا الحديث لم يروه إلا واحد ويدل على عدم ثبوته عموم البلوى به.

وذهب جمهور أهل العلم إلى عدم الاعتماد عليه في رد الروايات متى ما صحت أسانيدها فمتى صح الإسناد وجب المصير إليه قال ابن حزم: (إن الدين كله مما تعظم به البلوى ويلزم الناس معرفته وليس ما وقع في الدهر مرة من أمر الطهارة والحج أوجب في أنه فرض أو حرام مما يقع في كل يوم

---

(١) انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ٩٢.
(٢) انظر: أصول السرخسي ١/ ٣٦٨، وكشف الأسرار ٣/ ٢٤.

ولا يفرق بين ذلك إلا جاهل أو من لا يبالي بما يتكلم)[١].

ويضعف دلالته أن الأحناف اعتمدوا أحاديث مما عمت البلوى بخلافها مما يعني اضطراب هذا المسلك عندهم وعدم تحريره.

ومن أمثلة رد الإخبار بهذا المسلك تضعيف حديث بسرة بنت صفوان عن النبي ﷺ: (من مس ذكره فليتوضأ)[٢].

فلم يعمل الأحناف بهذا الحديث لأن بسرة تفردت به مع عموم الحاجة لروايته ومعرفته ولا يعقل أن يخصها النبي ﷺ بحكم لا تحتاج إليه ثم لا يعرفه إلا هي دون سائر الرجال[٣].

وما قالوه مردود بأن الحديث له روايات أخرى تدفع عنه التفرد المُدَّعى[٤] إلا أن المقصود هنا هو إيراد المثال الذي يوضح المسلك ولو لم يكن المثال مطابقًا في نفس الأمر وبسبب ضعف هذا المسلك عند المحدثين فلا يعتمد عليه في رد المتون وإبطال النصوص والأقرب أنه لا يستقل بالتأثير وإنما يصلح أن يكون من قرائن الترجيح أي أنه لا يكفي لرد الخبر حتى ينضم إليه ضمائم أخرى يتقوى بها.

والذي يتعين بيانه أن الصحيح من هذه المسالك لا يختص بكشف الخطأ بمعناه الخاص وإنما هي مسالك لكشف التحريف والتناقض وسائر الأخطاء التي تتفشى في المرويات والنصوص وكل نص يستدعي فحصه بالمسلك المناسب وربما اجتمعت في النص الواحد.

---

(١) الأحكام لابن حزم ١/ ١٠٤.

(٢) النسائي، باب: الوضوء من مس الذكر رقم (١٦٤) وصححه الألباني في تحقيقة للسنن.

(٣) أصول السرخسي ١/ ٣٦٨.

(٤) انظر: سبل السلام للصنعاني ١/ ١٠٥.

المبحث الثاني:

تركيب النصوص

تمهيد:

ومرحلة تركيب النصوص هي القسم الإيجابي في عملية نقد المتون حيث إن نقد المتن يقوم على عملية التحليل والتركيب؛ والتحليل يستهدف الشق السلبي في النقد إذ يرمي لبحث عوامل الرد والكشف عن أوجه الخلل في النصوص كي يتم أطراحها حتى إذا تمت تصفية النص مما أخل به تم الانتقال إلى الشق الثاني وهو التركيب وهو العملية التي تستهدف الشق الإيجابي في النقد وهو البناء.

وبناء النص وتركيبه يتضمن ضبطه وإثباته في شكله الصحيح وهو العمل على ألفاظه وعباراته ثم فهمه وتفسيره على وجهه السليم وهو العمل على معانيه وأساليبه ثم نقله إلى اللغات الأخرى وهي الترجمة.

وهذا يعني أن عملية تركيب النصوص تستدعي الكلام في ثلاثة أمور[1]: تحقيق النصوص وتفسيرها وترجمتها.

---

(١) يغلب على كتب النقد التاريخي عند الكلام عن التركيب الاكتفاء بالتفسير مما يشعر بحصر التركيب في مجرد التفسير انظر: منهج النقد التاريخي لعثمان موافي، ص ١٤٧.
إلا أن الواقع العملي لمعالجة النصوص وإخراجها للقراءة يتطلب دائمًا الكلام في هذه الأمور مما يقتضي التنظير لها!

المطلب الأول: توثيق النصوص (التحقيق):

وهدفه إثبات النص كما أراده قائله وقد أطلق على هذا العمل مصطلح التحقيق حيث (شاع في العصر الحديث استعمال كلمة التحقيق في نشر الكتب وتصحيحها وخدمتها بتوثيق نصوصها وتوضيح غامضها وضبط مشكلها وتيسير مادتها للقارئين والكلمة قديمة... ولكنها لم تكن شائعة[١] الاستعمال شيوعها في العصر الحديث)[٢].

أولًا: مفهوم توثيق النصوص ومراتبه:

وهو: (بذل عناية خاصة بالمخطوطات حتى يمكن التثبت من استيفاءها لشرائط معينة، فالكتاب المحقق هو الذي صح عنوانه واسم مؤلف ونسبة الكتاب إليه، وكان متنه أقرب ما يكون إلى الصورة التي تركها مؤلفه)[٣].

إلا أن مجال التحقيق قد اتسع بحيث أضحى يضم في معناه إثبات النص على وجهه السليم إلى جانب التعليقات عليه ودراسته وما يقدم على الهامش من الحواشي والتخريجات والنقد والاستدراك أي أنه لم يعد مقصورًا على مجرد ضبط النص وإنما شمل أمورًا أخرى وبسبب هذا الاتساع دخل إلى تحقيق النصوص القديمة أطماع الباحثين والمرتزقة إما البحث عن الشهرة والانتساب للعلم بكثرة الحواشي وإما البحث عن الأموال بإيهام القراء بوجود طبعات جديدة ليس فيها ما في المطبوع؛ وبسبب ذلك فضل بعض أهل العلم

---

(١) ذكر العلامة بكر أبو زيد ـ رحمه الله ـ أن أول من استعملها على غلاف كتاب عربي هو الأستاذ: أحمد زكي سنة: ١٣٥٣هـ ثم شاع واتسع. انظر: التعالم لبكر أبو زيد ص ٥٩ ـ ٦٠.

(٢) منهج البحث وتحقيق النصوص ليحي الجبوري ص ١٢٧.

(٣) تحقيق النصوص ونشرها لعبد السلام هارون ص ٤٢.

مصطلح التوثيق[١] حتى يحد من التوسعات التي لا تخدم النص.

والأقرب أن التحقيق له مرتبتان:

فالمرتبة الواسعة هي إثبات النص صحيحًا مع زيادة الحواشي الضرورية والتخريجات المهمة بحيث يخرج المخطوط سليم النص من جهة مشتملًا على الحواشي والتعليقات التي تغني القارئ عن الرجوع إلى مصادر أخرى للتحقق من معلومة أو ترجمة علم أو حكم حديث أو نحو ذلك والمرتبة الثانية هي: (إثبات النص على الوجه الذي أراده عليه مؤلفه)[٢].

ودور المحقق في الحالة الأولى مركب من ضبط النص إلى جانب إضافاته ومشاركاته أي أن له أثرا إيجابيا وعملا ملموسا ينفرد به عن قائل النص وكاتبه بينما في الحالة الثانية إنما هو مرآة صادقة تعكس النص دون أدنى تدخل فهو في الأولى فاعل وفي الثانية منفعل ومن هنا فلكل طريقة مميزاتها وعيوبها.

وتحقيق النص في النقد التاريخي يكفي فيه إثبات النص بشكل صحيح دون زيادة أو نقص بحيث يقف القارئ على النص فيجد أنه وقف على نفس ما قاله المصدر الأصلي أو قريب منه.

وإثبات النص يقتضي عدم تدخل المحقق في المتن إذ أن تدخله في المتن يعني أن النص لم يعد معبرًا عن إرادة صاحبه الأصلي وإنما يعبر عن المحقق.

يقول عبدالسلام هارون: (أن يؤدى الكتاب أداءً صادقًا كما وضعه مؤلفه كمًّا وكيفًا بقدر الإمكان، فليس معنى تحقيق الكتاب أن نلتمس للأسلوب النازل

---

(١) التعالم وأثره على الفكر والكتاب لبكر أبو زيد ص ٥٩.

(٢) المرجع السابق نفس الصفحة.

أسلوبًا هو أعلى منه، أو نُحِلَّ كلمة صحيحة محل أخرى صحيحة بدعوى أن أولاهما أولى بمكانها أو أجمل أو أوفق، أو ينسب صاحب الكتاب نصًا من النصوص إلى قائل وهو مخطئ في النسبة فيبدل ذلك الخطأ ويحل محله الصواب، أو أن يخطئ في عبارة خطأ نحويًا دقيقًا فيصحح خطأه في ذلك، أو أن يوجز عباراته إيجازًا مخلًا فيبسط المحقق عبارته بما يدفع الإخلال، أو أن يخطئ المؤلف في ذكر علم من الأعلام فيأتي به المحقق على صوابه.

ليس تحقيق المتن تحسينًا أو تصحيحًا وإنما هو أمانة الأداء التي تقتضيها أمانة التاريخ فإن متن الكتاب حكم على المؤلف وحكم على عصره وبيئته وهي اعتبارات تاريخية لها حرمتها كما أن ذلك الضرب من التصرف عدوان على حق المؤلف الذي له وحده حق التبديل والتغيير)[1].

وهذه الاشتراطات تقتضي ربط عملية توثيق النصوص بالأمانة والموضوعية إذ هي القيمة الأخلاقية والمعرفية التي تضمن وصول النصوص والأخبار للأجيال التالية دون تغيير أو تبديل.

والضابط الذي يحقق الأمانة والموضوعية هو أن التحقيق يشتغل على الألفاظ والعبارات بحيث يتم نقلها كما هي وأما نقل المعنى فهي موضوع التفسير وهو القسم الثاني من عملية التركيب وهذا الضابط يمنع اجتهادات المحققين إذ كل واحد سيدعي الأمانة والموضوعية وأنه إنما غير الألفاظ حماية للمعنى مع ما يصحب هذا من الزلل غالبًا.

ومن هنا يفترق التحقيق من رواية الحديث بالمعنى حيث استقر في الأعراف البحثية أن تحقيق النصوص وإخراج المخطوطات لا يجوز فيه نقلها

---

(١) تحقيق النصوص ونشرها ص ٤٦ ـ ٤٧.

بالمعنى كما في الحديث والتفريق يستند إلى أسباب هي:

١ - أن نصوص الحديث قصيرة غالبًا بحيث إن إدراك معانيها على حقيقتها أمر ميسور المنال وحينها فلا يؤثر تغيير اللفظ في صحة المعنى وهذا بخلاف نصوص المخطوطات إذ الغالب عليها الطول الذي يتعذر معه نقلها بالمعنى وإنما يتعين نقل ألفاظها كما هي.

٢ ـ ثراء نصوص الحديث بالمتابعات والشواهد مما يعني أن الحديث الواحد له أكثر من طريق وله شواهد تضبط معناه بحيث إن تغيير اللفظ مع أنه مظنة الزلل إلا أن تعدد الروايات والمتابعات يحفظ المعنى الأصلي ويمنع فساده. وبسبب تعدد طرق الحديث ورواياته وشواهده صار الحديث المنفرد منصوصا على غرابته والتفرد به وكلها أمارات الضعف عند المحدثين وهذا الثراء الذي اختص به الحديث لا يحصل في المخطوطات والنصوص التاريخية غالبًا مما يعني فقدان الضمانات التي تقوم مقام اللفظ للمعنى وحينها لا يبقى إلا نقل الألفاظ كما هي.

٣ ـ إن الحديث قام على هامشه علوم مساعدة دفعت الى حفظه، وضبطه كعلم الرجال، والمصطلح، والتراجم، والسير، ومشكل الحديث، وغريب الحديث وهي علوم ضمنت لنصوص السنة وصول كامل المعنى دون تحوير وهذا لا يتوفر في النصوص التاريخية الأخرى.

وبناء على هذه الفروق الموضوعية أمكن رواية الحديث بالمعنى بشروطه والمنع من نقل المحفوظات والتاريخيات بالمعنى واستقر العمل في الأعراف البحثية على هذا.

ومع أن الأصل المستقر في توثيق النصوص هو نقلها كما هي دون تغيير أو تبديل إلا أن هناك حالات تخرج عن هذا الأصل حيث يسوغ تغيير بعض

الألفاظ دون أن يقدح هذا في أمانة التوثيق وهي:

١ ـ إصلاح الأحرف الساقطة حيث يتعين إصلاح (ما يلحق النص منشورًا أو منظومًا من حرف تصحف أو تحرف على سامعه أو كاتبه... وما يحصل هذا إلا من خطأ أو وهم وقل أن يسلم منه أحد)[١].

٢ ـ إضافة أو حذف ما كان معلومًا تمام العلم كإضافة (بن) في السند نحو: عبدالله عباس وإضافة (على) في (بني الإسلام خمس) أو حذف المتكرر مثل (بني الإسلام على على خمس)[٢] قال ابن كثير: (إذا سقط من السند أو المتن ما هو معلوم فلا بأس بإلحاقه وكذلك إذا اندرس بعض الكتاب فلا بأس بتجديده على الصواب)[٣] فقوله: ما هو معلوم قيد يضبط التصرف السائغ دون غير السائغ.

٣ ـ (ولا يخل بنقل النص لكلام عالم مثلًا إضافة كلمة تفسيرية مميزة بين عارضتين هكذا: ـ ـ كما دأب عليه بعض أهل العلم)[٤].

والأولى أن تتم الإشارة في الهامش لاسيما في حالة الإضافة أو الحذف دفعًا للبس الوارد!

ثانيًا: مراحل تحقيق المتن:

أ ـ جمع نسخ المخطوط: بحيث يتم البحث المضني لجمع النسخ المختلفة

(١) تحريف النصوص لبكر أبو زيد ص ٣٥.
(٢) انظر: منهج البحث وتحقيق النصوص ليحيى الجبوري ص ١٤٠.
(٣) الباعث الحثيث لابن كثير، شرح أحمد شاكر ص ١٤١.
(٤) تحريف النصوص لبكر أبو زيد ص٢٦.

من مكتبات العالم واستقصاء ما يمكن استقصاؤه من فهارس المكتبات[١] ويتم الاستعانة على ذلك بأمور منها: النظر في فهارس المكتبات المخطوطة والنظر في الكتب التي اهتمت بالمخطوطات كتاريخ الادب العربي لبروكلمان وتاريخ التراث العربي لسزكين ـ مثلًا ـ ومنها معرفة عصر المخطوط ومكان مؤلفه للإطلاع على الدراسات والمؤلفات التي وصفت الحياة الفكرية في ذلك العصر فلعلها إشارات لمكان المخطوط وإن كان المؤلف من الفلاسفة نظر في مؤلفات الفلسفة التي نقلت عنه والتراجم التي اعتنت بالفلاسفة وإن كان من المؤرخين أو المحدثين أو القادة أو الشعراء نظر في الكتب التي اشتغلت بهؤلاء، إذ الكتاب المتخصص مظنة الإشارة إلى مكان المخطوط. كما أن من الطرق خزائن الكتب الخاصة ومنها سؤال المختصين والمشتغلين بالتحقيق ممن لهم صلة بموضوع المخطوط ومنها الرجوع إلى الرسائل الجامعية والأبحاث العلمية المنشورة في المجلات والدوريات.

ب ـ تصنيف النسخ

لتصنيفها معياران: إما بحسب القرب الزمني من المؤلف وبناء على هذا المعيار فإن ترتيب النسخ يكون كما يلي:

أ ـ أحسنها نسخة المؤلف التي بخط يده وكانت آخر تأليف إن علم أنه ألف الكتاب أكثر من مرة.

ب ـ ثم النسخة التي قرأها المؤلف أو أملاها أو أجازها.

ج ـ ثم النسخة التي قوبلت على نسخة المؤلف.

د ـ ثم النسخة التي كتبت في عصر المؤلف وكلما كان الكاتب ألصق

---

(١) انظر: منهج البحث وتحقيق التراث ليحيى الجبوري ص ١٣٣.

بالمؤلف فهي أولى ويتم السير بالنسخ نزولًا بحيث يتم ترتيب النسخ زمنيًا وثمرة هذا المعيار تظهر عند اعتماد النص الأصلي والإشارة إلى الفروق في النسخ الأخرى.

وأما المعيار الثاني فهو ترتيبها بحسب جودتها فإذا تم الوقوف على نسختين لمخطوط واحد وكانت إحداها بخط عالم متخصص في موضوع المخطوطة وقد علم أنه اعتمد لإخراجها على أدق الوسائل وأحسن النسخ فربما قدمت هذه النسخة على الأسبق منها زمنًا لا سيما إذا كانت النسخ السابقة بها عيوب وأغلاط (ومن طريف ما يروى في ذلك أن الجاحظ لما قدم من البصرة على بغداد قاصدًا محمد بن عبدالملك الزيات[١] في وزارته للمعتصم أهدى إليه نسخة من كتاب سيبويه، وقَبل أن يحملها إلى مجلسه أعلم بها بعض موظفي الزيات، فلما دخل عليه قال له: أو ظننت أن خزائننا خالية من هذا الكتاب؟ فأجابه الجاحظ: ما ظننت ذاك ولكنها بخط الفراء ومقابلة الكسائي وتهذيب عمرو بن بحر الجاحظ. فقال له الزيات: هذه أجل نسخة توجد للكتاب وأغربها. فأحضرها الجاحظ إليه وسر بها ووقعت منه أجمل موقع)[٢].

ج - إخراج النص:

وإخراج النص له طريقتان [٣]:

---

(١) هو: أبو جعفر محمد بن عبدالملك بن أبان الزيات كان أديبًا وتولى الوزارة في عهد المعتصم والواثق وكان يقول بخلق القرآن مات مسجونًا عام (٢٣٣هـ). انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ١١/ ١٧٢ ـ ١٧٣.

(٢) البحث الأدبي لشوقي ضيف ص ١٧٢، والقصة في إنباه الرواة للقفطي ٢/ ٣٥١، ووفيات الأعيان لابن خلكان ٣/ ٤٦٣.

(٣) انظر: منهج البحث وتحقيق النصوص ليحيى الجبوري ص ١٣٢.

الأولى: أن يعتمد على النسخ جميعًا فيؤلف منها نص المتن بحيث يأخذ من هذه النسخة ومن الأخرى ومن الثالثة فيكون من مجموع النسخ نصًا واحدًا يكون هو المتن المعتمد الذي يخرج للقراء وفي هذه الطريقة لا يعمد إلى نسخة فيجعلها هي النسخة الأم مشيرًا إلى فروقها مع الأخريات في الهوامش.

والطريقة الثانية: أن يعتمد أحد النسخ بحسب المناسب من التصنيف السابق ويجعل فروق النسخ الأخرى في الحاشية.

وبمقارنة الطريقتين فإن الطريقة الثانية هي الأدق والأقرب للموضوعية حيث إن التحقيق إنما هو عمل على الألفاظ والعبارات وأما الفهم والتفسير فمتروك للقراء والشراح مما يعني ضرورة الحذر من أي أمر يغير تركيب الكلام وسياقه إذ أن تركيب نص من مجموعة نصوص مظنة تغيير المعنى وهنا يخرج النص عن مراد قائله الأصلي إلى مراد آخر.

كما أنها تؤدي لدمج كلام المؤلف الأصلي مع عمل المحقق؛ والمحقق وإن كان لم يأت بلفظ من عند نفسه إلا أنه أدمج الألفاظ والعبارات فتغير تركيب الكلام وسياقه.

كما أنها تترك في نفس القارئ شكًا وحيرةً لعدم جزمه بأن هذا الموضع هو عين ما أراده المؤلف الأصلي لاحتمال أن يكون من عمل المحقق وتصرفه ويترتب على هذا نزول قيمة الكتاب المعرفية من جهة ونزول درجة المحقق عن الأمانة والموضوعية.

والواقع العلمي أن نقل النصوص بعينها ليس أمرًا أساسيًا في تحقيق المتون فحسب بل أن أهمية ذلك تصل إلى وجوب اعتماده في النقل عن المصادر السابقة حيث يقود هذا العدد من الثمرات العلمية والتربوية أهمها:

يكشف مكانة المؤلف العلمية ومدى أمانته وموضوعيته فمن ثبتت أمانته في نقل كلام الناس دون تحيزات استلزم هذا الثقة في نقوله والاعتماد عليها فحين أراد الدكتور: أحمد صبحي أن يؤرخ لمقالات الطوائف عاب على البغدادي[1] أنه يشوه أقوال الخصوم وينقلها بالمعنى بما يدل على التحامل مما يمنع الثقة في نقولاته بخلاف بعض أهل العلم الذين اتسم عملهم بالأمانة والموضوعية ومنهم: (ابن تيمية في منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية ومن لم يطلع على ـ منهاج الكرامة في الإمامة لابن المطهر الحلي ـ والذي يرد عليه ابن تيمية ـ يستطيع أن يستخلص من كتاب ابن تيمية معظم عبارات ابن المطهر بنصها وتلك نزاهة في الحوار لم يعرفها البغدادي ذلك أن تشويه أفكار الخصم والافتراء عليه بما لم يقل به صراحة أو ضمنًا دليل عجز في المناظرة)[2].

كما أن نقل ألفاظ المخالف دون تغيير يساعد في الوقوف على أقوال الطوائف والمقالات التي ضاعت أصولها ولم يعد من المتاح الوقوف عليها ولا يمكن الوقوف عليها إلا من خلال المؤلفات التي نقلتها واعتمدت نفس ألفاظ النص المنقول فكم من مؤلفات حفظت مؤلفات أخرى إما بنقل الكتاب كاملًا أو نصوص منه!

وإذا كان العالم متبحرًا في مناقشة المقولات والطوائف وكان ينقل كلامهم بألفاظه كانت كتبه مرجعًا أمينًا لرصد آراء الطوائف التي ضاعت كتبهم وهذا

---

(١) المقصود هو: عبدالقاهر بن طاهر بن محمد التميمي البغدادي أحد علماء الشافعية ومن أكابر الأشعرية توفي عام (٤٢٩هـ) انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ١٧/ ٥٧٢، وطبقات الشافعية للسبكي ٥/ ١٣٦.

(٢) في علم الكلام (الأشاعرة) لأحمد محمود صبحي، ٢/ ١١٩.

قد تحقق في عدد من العلماء منهم ابن تيمية يقول النشار: (ولكن حسبنا من ابن تيمية أنه كان مؤرخًا ممتازًا للفكر الإسلامي وأنه ترك لنا نصوصًا رائعة نستطيع بواسطتها أن نصوغ المذاهب التي لم تصل إلينا مصادرها الأصلية صياغة منهجية متكاملة)[١].

وإذا كان توثيق النصوص في مرحلة إخراجها يتطلب اعتماد أولى النسخ والمقارنة بالنسخ الأخرى في الهوامش سواء كان النص في مخطوط مستقل أو ضمن مؤلف موثوق فإن من أهم ما يضمن جودة التحقيق الحذر من التصحيف.

ثالثًا: التصحيف:

والتصحيف هو الخطأ الناشئ عن غلط السمع والبصر، وهو من جنس الخطأ لكنه خطأ خاص؛ إذ تم إفراده بالذكر لخفاه من جهة ولأن الصق الأخطاء المرتبطة بالألفاظ المكتوبة، وخصوصيته راجعة إلى أن الراوي ربما سمع كلمة فغيرها إلى كلمة قريبة منها في السمع أو قرأ نصًا فغير إحدى كلماته بكلمة تشبه صورتها في الخط مما يعني أنه خطأ خاص[٢].

ولهذا انقسم التصحيف إلى: تصحيف بصر، وتصحيف سمع.

فمن أمثلة تصحيف البصر: رواية ابن لهيعة عن زيد بن ثابت أن النبي ﷺ احتجم في المسجد وإنما هي احتجرَ فصحفه ابن لهيعة لأنه أخذه وجادةً من

---

(١) نشأة الفكر الفلسفي للنشار ١/ ٢٨٧.

(٢) انظر: مقدمة ابن الصلاح ص١٤٠ ـ ١٤١ وانظر: منهج النقد التاريخي لعثمان موافي ص ١٤٧ ـ ١٤٨.

كتاب دون سماع[1].

ومن أمثلة **تصحيف السمع**: أن ابن معين صحف اسم العوام بن مراجم فقال: العوام بن مزاحم بالزاي والحاء فرد عليه[2].

وتصحيف السمع وإن كان لا يرد على تحقيق النصوص بعد كتابتها إلا أنه مما يرد عليها في أصل النسخ فقد تتغير كلمة إلى كلمة أخرى قريبة منها في الخط وسببها إما سبق البصر وإما خطأ السمع ولخفاء هذا الضرب من الخطأ اقتضى التنبيه إليه في مرحلة إخراج النص لأنه ألصق المشكلات بذلك.

فإذا تم تحقيق نص المتن فقد اكتملت أول مرحلة من مراحل الجانب البنائي التركيبي ويعقبها مرحلة التفسير إذ أن التفسير لا يحقق مقصوده بإيضاح المعنى وتقريب الفهم إلا بعد أن يكون النص صحيحًا لا زائفًا.

المطلب الثاني: التفسير والشرح:

يقصد بالتفسير هنا معناه اللغوي الذي هو الإيضاح والبيان حيث إن هذه المادة تدور على ذلك قال ابن فارس: (الفاء والسين والراء كلمة واحدة تدل على بيان شيء وإيضاحه من ذلك الفَسْر، يقال: فَسَرت الشيء وفسرته)[3].

وليس المقصود هو علم التفسير الذي هو مصطلح خاص على إيضاح القرآن الكريم وشرح معانيه إذ أن النصوص التاريخية التي هي موضوع النقد الداخلي أوسع من نصوص القرآن الكريم حيث تشمل النصوص المقدسة في

(١) المرجع السابق ص ١٤١.

(٢) المراجع السابق ص ١٤١.

(٣) معجم مقاييس اللغة لابن فارس (مادة: فسر) ٤/ ٥٠٤.

كل الأديان وسائر النصوص التاريخية الأخرى.

ومن هنا فإن التفسير المقصود في النقد التاريخي إنما يراد به: إيضاح النص وكشف معناه كما أراده مصدره[1]. وهذا يستلزم أن موضوع التفسير هو اقتناص المعنى الذي أراده صاحب النص كما أن موضوع التحقيق اقتناص اللفظ والعبارة كما رسمها المؤلف الأصلي!

وإذا كان موضوع التفسير هو المعنى وموضوع التحقيق هو اللفظ فليس المراد مطلق المعنى أو مطلق اللفظ وإنما هما اللفظ والمعنى المحكومان بلفظ المصدر ومراده مما يعني أن المرجعية الحاكمة في كل ذلك هي مصدر النص!

وتحقيق هذا القدر المجمل يتضح بمناقشة ما يلي:

أولًا: أنواع التفسير:

يطلق مصطلح التفسير في التاريخيات على معنيين:

أ ـ كشف الدوافع:

حيث إن الأحداث التاريخية والنصوص إنما يجب فهمها في ضوء العلم بدوافع ظهورها وهذا بناءً على أنها لم تحدث إلا نتيجة لدوافع الإنسان الذي أحدثها إن كانت وقائع تاريخية أو قالها إن كانت نصوصًا مدونة وحينها فإن الكشف عن دوافع الأحداث والنصوص إنما هو تفسير لها وبيان عن أسبابها.

فالحروب والسياسات إما أن تحدث نتيجة لدوافع اقتصادية أو سياسية أو عقدية أو غيرها.

---

(١) انظر: منهج النقد التاريخي لعثمان موافي ص ١٤٨ ـ ١٤٩.

والكشف عن الأسباب والدوافع في الأحداث والنصوص له صورتان[١]:

الصورة الأولى: هي التفسير المذهبي وهو أن يعتنق الباحث أو الفيلسوف مذهبًا فكريًا خاصًا فيفسر الأحداث وفق مذهبه ورؤيته فالماركسي يفسر حركة التاريخ وفق الدافع الاقتصادي ويحمل جميع الأحداث وفق هذا الدافع والسياسي لا يرى في الأحداث إلا دوافع الامم في مغالبة بعضها بعضًا ويفسر الأحداث وفق هذه النظرة فقط والتفسير المادي للتاريخ يستبعد الدوافع الإيمانية والأخلاقية وهذا الضرب من التفسير يوقع في (التأزم المذهبي الذي يسعى إلى قولبة الوقائع التاريخية وصبها في هيكله المسبق واستبعاد وتزييف كل ما لا ينسجم وهذا الهيكل الأمر الذي يوقع التفاسير الوضعية في كثير من الأخطاء والانحرافات)[٢].

ومن أمثلة تفسير التاريخ ماديًا مع استبعاد الدوافع الأخلاقية والإيمانية ما يمارسه كثير من الحداثيين عند تفسير التراث الإسلامي.

فالحداثيون و(العلمانيون العرب يتبرمون كثيرًا من إمكانية اعتبار الدين والأخلاق والإيمان محركًا للتاريخ بل يعتبرون التاريخ محكومًا دومًا بدوافع غريزية محضة إما مادية أو سيادية أو غيرها أما الخطاب الديني والأخلاقي فهما مجرد بنية فوقية معلنة تخفي الدوافع التحتية الحقيقية.

لقد بلغت الأنسنة العربية مراحل مزرية تستدعي الرثاء فحرب أبي بكر للمرتدين هي محاولة مادية لتمويل الخزينة وعثمان وعلي مجرد طامحين للسلطة والفتوح الإسلامية كلها حركات إمبراطورية توسعية والشافعي

(١) انظر: التفسير الإسلامي للتاريخ لعماد الدين خليل، ص ١٠.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠.

مهجوس بشكل مضمر بعرقلة نفوذ السلطة السياسية لسلطته العلمية ومحمد بن عبدالوهاب مسعور بالمزيد من الجغرافيا وآباء الحركة الإسلامية الرواد يسعون بشكل مكشوف للوصول للسلطة)[١].

وأنسنة التاريخ بهذه الصورة تنطوي على خلل منهجي ومعرفي فأما الخلل المنهجي فإنها تدلف للأحداث والوقائع برؤية مسبقة وأحكام جاهزة ثم تفرض هذه التفسيرات على الوقائع فرضًا فبدلًا من تفسير الظاهرة وفق طبيعتها وسياقها بشكل موضوعي يتم قسرها قسرًا وفق قناعات الباحثين الخاصة وأهوائهم المذهبية.

وأما الخلل المعرفي فهو التفريق بين الدوافع الإنسانية والدوافع الإيمانية والأخلاقية حيث يتم حصر مفهوم الأنسنة في حظوظ النفس وشهواتها وشرورها وهو الشق المظلم من العواطف مع أن الدوافع الإنسانية مركب من مجموع الدوافع الخيرة والدوافع الشريرة والسلوك الإنساني فيه هذا وهذا.

وكما يصر كثير من العلمانيين على صهر كل أحداث التاريخ في حظوظ النفس يصر بعض المتدينين على تفسير كل أحداث التاريخ وفق الدوافع الإيمانية والأخلاقية مستبعدين أهواء النفس ونزواتها من حركة التاريخ ففريق يقدم التراث على أنه مجموعة من الشياطين والفريق الآخر يقدمه على أنه مجموعة من الملائكة والتحقيق أن يتم تفسير الوقائع كما هي في نفس الأمر إن خيرًا وإن شرًا.

وكما يتم اختزال الوقائع التاريخية في قوالب مسبقة مع حصرها في شقها الشرير يتم تفسير النصوص وفق الدوافع نفسها ومن أمثلة ذلك في تفسير

---

(١) مآلات الخطاب المدني لإبراهيم السكران ص ١٣٣ ـ ١٣٤.

النصوص الدينية ما قام به بعض المستشرفين مع قوله ﷺ: (لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد)[١] حيث تم اتهام الإمام الزهري ـ راوي الحديث ـ بأنه وضع هذا النص لدعم موقف عبدالملك بن مروان ضد ابن زبير حيث كان ابن الزبير بمكة وعبدالملك بالشام فأراد صرف الناس عن الذهاب إلى الحرم المكي بإيجاد البديل السياسي المناسب وهو تحويلهم إلى بيت المقدس!

يقول جولدزيهر[٢]: (ولما رغب الخليفة الأموي عبد الملك في منع الحج إلى مكة لأنه كان متضايقًا من منافسه عبدالله بن الزبير لجأ إلى وسيلة لصرف الناس عن الحج إلى مكة وذلك بفكرة الحج إلى بيت المقدس وأن الطواف يعدل الطواف بالكعبة وأنيطت مهمة تبرير هذا الإصلاح الموجه سياسيًا للحياة الدينية بالزهري المحدث التقي وذلك باختراع قول يُنشر على أنه قول للنبي وهو أن هنالك ثلاثة مساجد يشد الناس إليها الرحال في مكة والمدينة وبيت المقدس)[٣].

فالنص النبوي تم تفسيره بالدافع السياسي لدى السلطة الزمانية في حقبة خاصة وهو تفسير باطل لعدد من الاعتبارات أهمها أن الزهري رحمه الله لم يتفرد برواية هذا الخبر مما يعني أن الحديث ثابت بطرق أخرى؛ فلو لم يوجد الزهري فلن يتضرر ثبوت الحديث كما أن ابن الزبير إنما قتل عام: (٧٣هـ)[٤] في معاركه مع الحجاج ثم إن الزهري قد وفد على عبد الملك

---

(١) البخاري، باب: فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة رقم (١١٨٩)

(٢) مستشرق مجري يهودي اشتغل بالدراسات الاسلامية وله انتاج غزير في ذلك عرف بعدم أمانته توفي عام (١٩٢١م) انظر: موسوعة المستشرقين لعبدالرحمن بدوي ص ١٩٧.

(٣) دراسات محمدية لجولدزيهر، ص (٦٠).

(٤) سير أعلام النبلاء للذهبي ٣/ ٣٧٩.

عام: (٨٢هـ)[١] مما يقتضي أن الزهري حين اتصل بعبدالملك كان ابن الزبير قد مات من تسع سنوات حين استقر الأمر لعبدالملك ولم يعد هناك صراع سياسي بينه وبين ابن الزبير.

يقول مصطفى السباعي: (وفي جامعة ليدن بهولندا اجتمعت بالمستشرق اليهودي شاخت، وهو الذي عمل في عصرنا هذا رسالة جولدتسيهر، وباحثته طويلًا في أخطاء جولدتسيهر، وتعمده تحريف النصوص التي ينقلها عن كتبنا فأنكر ذلك أول الأمر، قلت له: كيف جاز لجولدتسيهر أن يحكم على الزهري بأنه وضع حديث فضل المسجد الأقصى إرضاءً لعبدالملك ضد ابن الزبير مع أن الزهري لم يلق عبدالملك إلا بعد سبع[٢] سنوات من مقتل ابن الزبير؟ وهنا اصفر وجه شاخت، وأخذ يفرك يدًا بيد وبدا عليه الغيظ والاضطراب فأنهيت الحديث معه)[٣].

فمن هنا يظهر أن تفسير النصوص الدينية وفق دوافع قولها يأتي في بعض صوره بناءً على أحكام مسبقة وكثيرًا ما تدل القرائن على أنها تحريفات متعمدة مما يقتضي غاية الحيطة إذ أن كشف دوافع النصوص لا يختلف عن كشف دوافع المفسرين أنفسهم.

وأما الصورة الثانية من صور تفسير الوقائع والنصوص وفق دوافع قائليها فهي الصورة الموضوعية وهي العملية التي تعتمد الواقع نفسه بحيث يتم فحص النص بدقة مع جمع الدلائل والقرائن المقارنة له كي يتم الكشف عن

---

(١) تاريخ دمشق لابن عساكر ٣٠٦/٥٥.

(٢) الواقع أنها تسع سنوات فلا أدري ما سبب هذا الخطأ! وهل هو من تصحيفات الطباعة؟ لأن بينهما تساوق في الخط.

(٣) السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي لمصطفى السباعي ص ٢٠٠.

دوافعه كما هي في نفس الأمر فإن كان الدافع حظًا من حظوظ النفس فلابد من ذكر الأدلة والقرائن التي تدل عليه وإن كان دافعًا نبيلًا وغرضًا شريفًا فلابد من ذكر الأدلة والقرائن التي تدل عليه.

وقد تفطن علماء الحديث ونقاد الأخبار لكشف دوافع الرواة والمؤلفين فمن دلت الأدلة على نزاهته وأمانته حكم بعدالته وتم اعتماده ومن دلت الأدلة على أنه خضع لإملاءات السياسة وحظوظ النفوس حكم على كلامه بعدم الموضوعية وعومل بما يناسبه.

فمن ذلك أن أحد رواة الحديث دخل على أحد الخلفاء فوجده يلعب بالحمام فأراد أن يتزلف له كي يصيب منه مالًا أو منصبا أو نحوه، فقال قال ﷺ: (لا سبق إلا في خف أو نصل[١] أو جناح) فزاد في الحديث لفظ الجناح مع عدم ورودها وهذا بدافع التزلف للخليفة؛ فزيادة جناح موضوعة[٢].

فمن هنا ظهر أن تفسير التاريخ أحداثًا ونصوصًا يأتي ـ في أحد أنواعه ـ بمعنى كشف الدوافع ومعرفة الأسباب ثم أن كشف الدوافع منه العمل الموضوعي الصحيح الذي ينطلق من النص دون أدنى تحيزات مسبقة ومنه التفسير المذهبي المنحاز الذي يدلف إلى النص بحكم مسبق واختزال متعمد.

ب ـ شرح النص:

يراد به إيضاح معنى الكلام وبيان حقيقته بحيث يصل للمتلقي كما أراده

---

(١) مسند أحمد رقم (٧٤٨٢) وصححه شعيب الارنؤوط، ورواه النسائي، باب: السبق برقم (٣٥٨٥) وصححه الألباني

(٢) انظر: المدخل الى الإكليل للحاكم رقم (٤٢)، والفوائد المجموعة في الاحاديث الموضوعة للشوكاني رقم (٣٨٢)

قائله الأصلي والفرق بين النوعين أن النص هو موضوع هذا القسم بينما إرادة قائل النص هي موضوع القسم السابق مما يعني أن أحد النوعية يبحث في داخل النص والآخر يبحث خارج النص.

والمراد بالتفسير المقصود في النقد التاريخي هو إيضاح معنى النص مطلقًا بحيث يكون الشرح موصلًا لمعنى النص المشروح سواء كان النص قرآنًا أو حديثًا أو نصوصًا من الأسفار المقدسة أو سائر النصوص التاريخية الأخرى ومن هنا فإن التفسير في النقد التاريخي أوسع من علم التفسير الذي هو اسم لعلم خاص يقدم على شرح آيات القرآن الكريم[(١)].

وإيضاح المعنى يمر بمرحلتين[(٢)]:

الأولى: تحديد المعنى الحرفي لأهم الكلمات وهي أكثرها غموضًا وهو المعروف عند المسلمين بشرح الغريب وقد كان السلف يتحرون في هذا الضرب أكثر من غيره فإن الأصمعي حين سئل عن الحديث الذي فيه: (الجار أحق بسقبه)[(٣)] قال: (أنا لا أفسر حديث رسول الله ﷺ ولكن العرب تزعم أن السقب اللزيق)[(٤)].

والثانية: تحديد المعنى الحقيقي أو الإجمالي للنص وهو استنباط المعنى المراد من خلال ألفاظ النص والقرائن المصاحبة لها بحيث يظفر الشارح بمراد النص كما أراده قائله إما على وجه المطابقة وإما على أقرب حال

---

(١) انظر: البرهان للزركشي ١/ ١٣، وروح المعاني للآلوسي ١/ ٤، ومناهل العرفان للزرقاني ١/ ٤٧١ ـ ٤٧٢، وقواعد التفسير لخالد السبت ١/ ٢٩ ـ ٣٠.

(٢) انظر: منهج النقد التاريخي الإسلامي لعثمان موافي ص ١٤٨.

(٣) مسند أحمد رقم (١٩٤٦٩) وصححه شعيب الارنؤوط في عمله على المسند.

(٤) مقدمة ابن الصلاح ص ١٤٧.

تؤدي المراد دون نقص أو تحريف مما يعني أن على الشارح أن يستعين بكل الوسائل والنظريات التي تقف به على المراد!

ثانيًا: شروط فهم النص:

ومما يساعد على الظفر بمعنى النص على وجه الكمال اعتبار أمرين: عدمي ووجودي فالعدمي هو التفريق بين التفسير والمسالك الأخرى المشاركة في إيجاد المعنى والوجودي هو اعتماد السياق بمعناه العام لتحصيل المعنى وضبطه وبيان ذلك فيما يلي:

أ ـ الشرط العدمي: الفرق بين التفسير والتأويل والتفكيك:

إذ أن هذه المسالك هي المسالك التي تم اعتمادها في إيضاح معنى النص والتفريق بينها يساعد على اختيار المسلك المعتمد لتفسير النصوص التاريخية وقد أوضح الفرق بينها الفيلسوف علي حرب بقوله: (من هنا ميزت بين التفسير والتأويل والتفكيك وأعدت تعريف كل واحد من هذه المفاهيم الثلاثة في ضوء استعمالاته الاجتماعية...

التفسير: وهو يرمي إلى الكشف عن مراد المؤلف ومعنى الخطاب، وغالبًا ما يستعمله السلفيون ودعاة التطابق مع الأصول في صراعاتهم حول ملكية الحقيقة ومشروعية الانتماء وهو لا يقتصر على أهل المذاهب والديانات بل يشمل أيضًا أصحاب الأيدلوجات الحديثة فالماركسيون على سبيل المثال يتعاملون مع نصوص ماركس بمنطق الشرح والتفسير ولهذا يشكل التفسير إستراتيجية للمماهاة والمحافظة لكن مأزقه أن كلام المفسر لا يتطابق مع النص المراد تفسيره.

التأويل: وهو صرف اللفظ إلى معنى يحتمله، إنه انتهاك للنص وخروج بالدلالة ولهذا فهو يشكل استراتيجية أهل الاختلاف والمغايرة وبه يكون الابتداع والتجديد أو الاستئناف وإعادة التأسيس ومأزق التأويل أنه يوسع النص بصورة تجعل القارئ يقرأ فيه كل ما يريد أن يقرأه.

التفكيك: وهو يقطع الصلة مع المؤلف ومراده ومع المعنى واحتمالاته، به يجري التعامل مع الوقائع الخطابية وحدها لا بصفة إشارات تدل أو علامات تنبئ بل بوصفها مواد يجري العمل عليها لإنتاج معرفة تتعلق بكيفية إنتاج المعرفة والمعنى. ولهذا فإن التفكيك يتجاوز منطوق الخطاب إلى ما يسكت عنه ولا يقوله وإلى ما يستبعده ويتناساه إنه نبش للأصول وتعرية للأسس وفضح للبداهات من هنا يشكل التفكيك إستراتيجية الذين يريدون التحرر من سلطة النصوص وإمبريالية المعنى أو دكتاتورية الحقيقة وكل الذين يمارسون علاقتهم بهويتهم وانتماءاتهم بطريقة مفتوحة تضعهم خارج أي تصنيف جاهز أو إطار جامد ومأزقه أن منطقه يقول لنا بأن الخطاب ليس بمنطوقه بل بالمسكوت عنه.

غير أن التمييز بين هذه المناهج الثلاثة: التفسير والتأويل والتفكيك لا يعني أن بالإمكان الفصل بينها بصورة حاسمة ونهائية، قد يصرح المرء بأنه يشرح ويفسر فيما هو في الحقيقة يؤول أو يفكك وهذا شأن كل من يقرأ نصًا من النصوص قراءة خلاقة)[١].

إن هذا التمييز الدقيق بين التفسير والتأويل والتفكيك يقتضي أن التفسير يقوم على مطابقة الشرح للنص المشروح وهذا بدوره يعني إمكانية الظفر بتمام

(١) الممنوع والممتنع لعلي حرب ص ٢١ ـ ٢٢.

المعنى كما يعني أن دور الشارح دور المنفعل الذي لا تتدخل أهواءه وميوله في تحوير المعنى مما يقتضي أن المعنى بكامله في نفس قائله والنص وسيلة نقية للوقوف على المعنى وإن في إمكان الشارح إيصال المعنى دون تحيزات أو تحوير.

وأما التأويل فإنه يزحزح المعنى ولا يجعله حكرًا لقائل النص بل يفسر الكلام بكل ما يحتمله النص من احتمالات مما يعني أن الشارح ـ في حال التأويل ـ يتدخل في المعنى عمدًا لكنه لا بالرجوع إلى مراد قائله وإنما بالرجوع إلى احتمالات النص الممكنة.

أما في حال التفكيك فإن المفكك لا يهتم لمراد المتكلم ولا لاحتمالات النص وإنما ينظر إلى أمور هي مما سكت عنه النص ليتم إبرازها وكشفها أنه دخول في النوايا المضمرة والمرامي الخفية.

ومن هنا فإن موضوع التفسير هو مراد المتكلم وموضوع التأويل هو احتمالات النص وموضوع التفكيك هو المعاني المسكوت عنها خارج النص!

وإذا علم هذا علم أن التفسير هو المنهج المعتمد في إيضاح النصوص التاريخية إذ المراد إنما هو الكشف عن مراد المتكلم وإيضاح مقاصده.

وما أشار إليه هذا الفيلسوف من أن عيب التفسير إنما يرجع إلى أن النص لا يكشف دائمًا عن مراده بشكل حاسم كما أن ميول الشراح وانحيازاتهم تتدخل في تحوير المعنى دون شعورهم فهذا ليس على إطلاقه.

فإن النصوص منها الواضح البين ومنها ما هو دون ذلك وهذا متحقق في القرآن الكريم إذ من آياته المحكم ومنها المتشابه وفيها النص وفيها الظاهر وفيها الخفي فإذا كان هذا في القرآن فهو في سائر النصوص من باب أولى إلا

أن الغالب أن النصوص الدينية تميل للوضوح بسبب أنها تحمل رسائل يراد إيصالها لاتباع الأديان وهذا لا يكون إلا مع الحرص على الوضوح وحتى ما كان أقل وضوحًا فإن الوقوف على معناه وإن تعسر على غير المختص فربما وقف عليه المختصون وله قواعده ووسائله.

وأما تدخل أهواء الشراح وانحيازاتهم في تحوير المعنى فهو أمر مسلم غير أن الوعي به يحمل الناقد على التفطن لأثره كي يتمكن من التغلب عليه ويؤكد إمكانية هذا الأمر أن العلماء حين ينظرون في تفسير القرآن الكريم ـ مثلًا ـ يتفطنون لعقائد المفسرين فإن التفسير الذي يصوغه المعتزلي أو يصوغه الأشعري أو يصوغه الصوفي يمكن الكشف عن تحوير المفسر للمعنى بناء على عقيدته ومذهبه وهذا بمقارنة الشروح!

كما أن اهتمامات المفسرين مما يجب أن يراعيها النقاد فالمفسر المشتغل باللغة يظهر في تفسيره ما لا يظهر في تفسير البلاغي والأصولي والمحدث والفقيه.

مما يعني أن هذا المشكل مما يمكن التفطن له والتخلص من آثاره في تغيير المعنى وكلما توفر للنص عدد من الشروح أسهم في إيضاح معناه مما يستلزم غاية الحذر أثناء اعتماد التفسيرات فزعم هذا الفيلسوف إن المفسر دائمًا لا يطابق النص ليس على إطلاقه.

وإذا علم أن التفسير المطابق للحقيقة هو المعتمد في الكشف عن المعنى في النقد التاريخي فإن اعتماده لابد أن يراعى فيه الحذر من انحيازات المفسرين وميولهم كي يتم الظفر بالمعنى الحقيقي إلا أن جعله المعتمد الأساسي لا يلغي دور احتمالات النص ومضمراته وهذا ما سيتضح في الفقرة التالية:

ب ـ الشرط الوجودي: السياق:

لما كان المعنى هو المقصود بالكشف والبيان كان لابد من اعتماد كل أمر يوصل إليه إذ أن المعنى ليس بكامله في النص!

وإيضاح النصوص على وجه الدقة لا يكون إلا بالنظر في جانبين هما: المقال ويضم مكوناته التي هي: النص المعين، وسائر النصوص المشابهة هذا من جهة والنصوص المعارضة من جهة أخرى، والجانب الثاني هو المقام وهو: الأحوال المقارنة للنص فلكل مقام مقال! واعتماد هذين الجانبين يتحقق بنظرية السياق.

والسياق يطلق بمعنيين: خاص وعام فالخاص هو سوابق الكلام ولواحقه مما يعني أن السياق الخاص إنما يقوم على الضمائم اللفظية؛ وأما السياق بمعناه العام فيشمل مقتضيات المقال والمقام معًا[(١)].

ولهذا نجد علماء العربية والعلماء المحدثين يستعملون عبارات مختلفة لكنها تدل على مقصود واحد وهو وجوب الالتفات إلى خارج النص وتلمس القرائن التي تفيد في فهم معناه فينصون على أهمية المقام، ومقتضى الحال، والقرائن الزمانية والمكانية، وظروف الخطاب وحال المتكلم وعادته في الكلام وكل هذا بحث في العناصر غير اللغوية.

ومن ذلك أن الإمام الشاطبي نص على إن تحكيم اللسان العربي لا يفيد

---

(١) تفطن البلاغيون القدماء من أمة العرب لدور المقام في إدراك المعنى قبل الدراسات اللسانية المعاصرة يقول تمام حسان: (ولقد كان البلاغيون عند اعترافهم بفكرتي (المقام) و(المقال) باعتبارهما أساسيين متميزين من أسس تحليل المعنى يعتبر الآن في الغرب من الكشوف التي جاءت نتيجة لمغامرات العقل المعاصر في دراسة اللغة) اللغة العربية معناها ومبناها لتمام حسان. ص ٣٣٧.

إلا في فهم ظاهر النص يقول: (فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض إلا في موطن واحد وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان العربي وما يقتضيه لا يحسب مقصود المتكلم)[١] ثم أوضح أن مراد المتكلم إنما ينكشف بإضافة القرائن الخارجة عن النص فقال: (معرفة مقاصد كلام العرب إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال حال الخطاب من جهة الخطاب عينه أو المخاطِب أو المخاطَب أو الجميع إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين وبحسب مخاطبين ويحسب غير ذلك كالاستفهام لفظه واحد ويدخله معانٍ آخر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك وكالأمر يدخله معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهها ولا يدل على معناها المراد إلا الأمور الخارجية وعمدتها مقتضيات الأحوال...)[٢].

وما قرره الشاطبي قديمًا هو ما استقرت عليه نظرية السياق في المفهوم المعاصر ليتم اعتمادها قانونًا يقطع بالمعنى ويحدده دون لبس.

يقول تمام حسان: (وحاصل جمع المعنى الوظيفي التحليلي، والمعنى المعجمي الذي للكلمات لا يساوي أكثر من معنى (المقال) أو المعنى اللفظي أو معنى ظاهر النص كما يقول الأصوليون ولا يزال السياق حتى بعد الوصول إلى هذا المعنى اللفظي بحاجة إلى معنى (المقام) أي المعنى الاجتماعي الذي يضم القرائن الحالية إلى ما في السياق من قرائن مقالية وبهذا يتم الوصول إلى المعنى الدلالي)[٣].

وإذا كانت نظرية السياق بمضامينها أقرب المسالك لتفسير النصوص

---

(١) الموافقات للشاطبي ٣/ ٢٤٩.

(٢) الموافقات للشاطبي ٣/ ٢٠١.

(٣) اللغة العربية معناها ومبناها لتمام حسان ص ٤١.

وإيضاح معناها فإن تحقيق هذا المسلك لا يتوفر في كل النصوص الدينية إذ من النصوص الدينية ما يتوفر له من عوامل النقل الصحيح ويصاحب ذلك تدوين كل الملابسات المقارنة لوجوده بحيث يمكن النظر في مجموع ذلك للوصول للمعنى الدقيق ومن النصوص ما لم يتوفر له شيء من هذا حتى أن بعض النصوص الدينية لا توجد مكتوبة إلا على جدران كهوف مغمورة ولا يتمكن من الوقوف عليها إلا المختصون مما يعني عدم توفر المادة الكافية للوقوف على سياق النص وهذا يقتضي الناقد أن يقف على ما يمكنه الوقوف عليه من المتاح بحسب الطاقة والوسع.

فمن اعتبار النص بالنصوص الأخرى ما جاء عن النبي ﷺ عند نزول قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ أُو۟لَـٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾ [الأنعام: ٨٢] فشق ذلك على الناس فقال بعضهم: وأينا لا يظلم نفسه؟

قال: (ليس الذي تعنون ألم تسمعوا ما قال العبد الصالح: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣] إنما هو الشرك)[١] فهو عليه السلام اعتبر معنى آية في سورة الأنعام بآية في سورة لقمان.

ومن أمثلته في النصوص الدينية ما قرره بعض أهل العلم[٢] من تفسير البشارة بالنبي ﷺ كما جاءت في أسفار اليهود حيث تم تحديد مكان خروجه ﷺ بمقارنة نصوص الأسفار مع بعضها البعض من جهة مع مقارنتها بما جاء في القرآن من نصوص مشابهة من جهة ثانية واعتبار هذا بأمور خارج النص هي من قرائن الأحوال.

---

(١) البخاري، باب: قول الله تعالى (ولقد آتينا لقمان الحكمة) رقم (٣٤٢٩)

(٢) انظر: الجواب الصحيح لابن تيمية ٥/١٩٩ ـ ٢٢٥. وانظر: ماذا يقول الكتاب المقدس عند محمد ﷺ لأحمد ديدات ص ١٨.

فقد جاء في التوراة: (وهذه هي البركة التي بارك بها موسى رجل الله بني إسرائيل قبل موته فقال: جاء الرب من سيناء وأشرق لهم من سعير وتلألأ من جبل فاران)[١].

فذكرت هذه البشارة ثلاثة أماكن في كل مكان ظهر رسول كريم وهي:

١ ـ سيناء وهي البقعة التي نزلت فيها التوراة على موسى عليه السلام.

٢ ـ سعير وإشراق الرب منها يعني نزول الإنجيل على عيسى عليه السلام وفي جبال الناصرة.

٣ ـ واستعلان الرب من جبال فاران هي مكة المكرمة التي ظهر فيها دين محمد ﷺ وتحديد مكان فاران تم بشهادة العهد القديم حيث ذكر أن ـ فاران ـ هي المكان الذي ترك فيه إبراهيم الخليل عليه السلام زوجته هاجر وابنها الذي نشأ وسكن برية فاران حيث جاء فيه: (.. وفتح الله عينيها فأبصرت بئر ماء فذهبت وملأت القربة ماءً وسقت الغلام وكان الله مع الغلام فكبر وسكن في البرية وكان ينمو رامي قوس. وسكن في برية فاران)[٢].

ويدل على هذا القرائن الحالية حيث إن المعروف إن إبراهيم إنما جاء إلى مكة وهذا متواتر كما أن بئر الماء هي زمزم المباركة.

وما جاء في هذا النص من ذكر هذه الأماكن يوافق القرآن الكريم حين نص عليها في قوله تعالى: ﴿وَٱلتِّينِ وَٱلزَّيْتُونِ ۝١ وَطُورِ سِينِينَ ۝٢ وَهَٰذَا ٱلْبَلَدِ ٱلْأَمِينِ ۝٣ لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ۝٤﴾ [التين: ١ ـ ٤] فالتين والزيتون إشارة إلى بيت المقدس التي بعث فيها عيسى وطور سينين إشارة إلى مبعث موسى

(١) سفر التثنية الإصحاح ٣٣.

(٢) سفر التكوين الإصحاح ٢١.

والبلد الأمين هو مكة وهو إشارة إلى مبعث محمد عليهم السلام جميعًا.

ومن هنا فإن تفسير المثال السابق لم يتم بناءً على صحة السند إذ أن سند تلك الكتب إنما هو سند منقطع وقد سبق أن التوقف في نصوصها هو أقرب المواقف وإنما جاء هذا التفسير بناء على نقد النص نفسه بفحصه ومقارنته بالنصوص الأخرى التي تحدد معناه من نفس المصدر ثم مقارنة ذلك بالقرآن الكريم باعتباره نصًا خارجيًا يؤكد المعنى ثم مقارنة كل ذلك بالمقام الحالي إذ علم بالتواتر أن إبراهيم عليه السلام إنما جاء إلى مكة وأما من يدعي أنه جاء إلى أماكن أخرى فإن دعواهم لم تثبت لا بطريق الآحاد ولا بطريق التواتر وإنما كانت دعوى خالية من البرهان!

وتفسير النصوص التاريخية لا يكون في كل الأحوال على درجة واحدة من اليقين فإن منه ما يكون تفسيرًا يقينيًا ومنه ما هو من قبيل الظن الراجح ومنه ما هو أقرب المعاني للصواب وهذا التفاوت ـ في الحالة الموضوعية ـ إنما يرجع لعوامل منها ما يعود لطبيعة النص الديني ووضوح عبارته فالمحكم غير المتشابه والظاهر غير الخفي ومنها ما يعود إلى قلة النصوص والمعلومات المصاحبة له فالنص القرآني قد توفر له من العلوم التي أسهمت في ضبطه ما جعل العلم به على غاية التمام بينما لا يتوفر لكثير من النصوص الدينية الأخرى هذا القدر من أسباب الحفظ حتى أن بعض النصوص الدينية لا توجد إلى على شكل كتابات باهتة وغير واضحة في بعض الكهوف، والمغاور، والمعابد؛ مما يعني أن تطبيق منهجيات السياق مع جودتها تقعد بالناقد، وتكون غير ذات موضوع وحينها لا يسع الجهد البشري إلا بذل أقرب الطرق الممكنة والمتاحة!

ومن هنا فيتوجب على الناقد أن يكشف بشكل موضوعي عن قيمة التفسير

الذي وصل إليه ومدى قربه من شرح النص ويذكر أدلته ووسائله في اليقين بتفسيره أو في ظنيته أو نحوها كي يترك للعلماء من بعده الاطمئنان لحكمه أوسد ما فاته وعجز عنه كي يواصل العلم رحلته نحو الأجيال التالية.

وقد سلك علماء الحديث هذا المسلك الأمين الموضوعي فكانوا يصفون بعض الروايات بأنها أصح ما في الباب ثم بينوا أن الصحة النسبية لا تعني الصحة في نفس الأمر وكذلك الشأن في التفسيرات والشروح إذ منها ما يقطع المفسر الموضوعي بصحته ومنها ما يكون على وجه التقريب.

وإذا تم التفسير فقد اكتمل النص التاريخي في جانب التركيب وأصبح جاهزًا للاعتماد بحسب مقتضيات المعرفة إلا أن نقله إلى اللغات الأخرى يستدعي الكلام عن الترجمة وشروطها وإدخالها في قسم التركيب.

المطلب الثالث: الترجمة:

أولًا: مفهومها وفوائدها:

الترجمة في اللغة[١]:

مصدر ترجم يترجم ترجمةً يقال: ترجم فلان كلامه إذا بينه ووضحه، واستعملت في اللغة بنفس معناها الاصطلاحي وهو نقل الكلام من لغة إلى لغة أخرى وهذا هو معناها الأصلي بحيث لا ينصرف الذهن إلا إليه عند الإطلاق أما المعاني اللغوية الأخرى فلا تدل على المعنى المراد إلا بقرينة

---

(١) انظر: لسان العرب لابن منظور ١٢/ ٦٦، والنهاية في غريب الحديث لابن الأثير ص ١٨٦ مادة (رجم) منهما.

ومنه: تفسير الكلام بنفس لغته التي جاء بها كما قيل عن ابن عباس: ترجمان القرآن.

ومنها: تبليغ الكلام إلى من لم يبلغه، ولأن الترجمة فيها معنى البيان والإيضاح جاز إطلاقها على ما فيه بيان وإيضاح؛ فيقال: (ترجم لفلان أو ترجمة فلان) ويقصد بها توضيح سيرته.

ومنها ترجمة الباب: يعني تفسيره وبيانه قال النووي: (وليست الترجمة مخصوصة بتفسير لغة بلغة أخرى فقد أطلقوا على قولهم: (باب كذا) اسم الترجمة لكونه يعبر عما يذكره بعده)(١).

فالمعنى الذي يضم كل هذه الاستعمالات هو معنى البيان والإيضاح.

وأما في الاصطلاح فقد قال ابن حجر في تعريفها: (بأنها التعبير عن لغة بلغة أخرى)(٢) وقال الزرقاني: (نقل الكلام من لغة إلى لغة أخرى)(٣) والفرق بين التعريفين أن الأول خص الترجمة بأحد أنواعها وهي الترجمة التفسيرية وأما التعريف الثاني فيصلح أن يشمل الترجمة التفسيرية والحرفية إذ خصها بمطلق نقل الكلام من لغة إلى لغة أخرى وهذا يستلزم أن ذكر أنواعها يكفي لتصورها كما سيأتي إن شاء الله.

وترجمة اللغات بين الأمم مما قضت بها حاجة الناس فأهميتها تابعة للحاجة إليها إن خيرًا وإن شرًا ففضلها راجع لنفع المنقول وضررها راجع لضرر المنقول.

---

(١) شرح صحيح مسلم للنووي ١/ ١٨٦.
(٢) فتح الباري لابن حجر ١/ ١٥٨.
(٣) مناهل العرفان للزرقاني ٢/ ٧٩.

فإذا كان بعضهم يرى أن الترجمة تنقل العلوم الفاسدة كالسحر والتنجيم والمجون والخلاعة ويتعارف الأشرار كما يحصل في العصابات المنظمة التي تنتشر في الجنسيات المختلفة ولهم شفراتهم وترجماتهم التي تمكنهم من إصابه أموال الناس وممتلكاتهم وأن في الترجمة بين الحكومات الظالمة إبادة للأمم الضعيفة ونهب لخيراتها فإن لها في مقابل هذا فوائد كثيرة ومنافع جمة(١) منها:

تبليغ الإسلام للأمم التي لا تنطق بالعربية إذ لو نقل الإسلام للأمم الأخرى بغير لغاتهم لم يحصل بذلك هدايتهم وإن حصلت فستكون لمن تمكن من إجادة العربية فقط وهم القلة كما أن من فوائدها نقل العلوم النافعة فإن الأمم تتفاوت في حظ كل واحدة من العلم الدنيوي النافع.

والترجمة تنقل علوم الأمم فيما بينهم فيحصل التالي ما حققه الأول كما يحصل في ترجمة علم الطب والهندسة والفيزياء ونحوها ويحصل بالترجمة معنى التعارف بما يتضمنه التعارف من مضامين معرفية ومهارية وخبرات فالترجمة لازمة لقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ﴾ [الحجرات: ١٣]، وقوله تعالى: ﴿وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْعَٰلِمِينَ﴾[الروم: ٢٢].

قال ابن سعدي: (أي قبائل صغارًا وكبارًا وذلك لأجل أن يتعارفوا لو اشتغل كل واحد منهم بنفسه لم يحصل بذلك التعارف الذي يترتب عليه التناصر والتعاون)(٢) ومعلوم أن تعارف الناس لا يتم إلا من خلال لغتهم الموحدة إن كانوا أهل ثقافة واحدة أو من خلال الترجمة إن كانوا أهل لغتين مختلفتين!

---

(١) انظر: أحكام الترجمة في الفقه الإسلامي ص ٦٩ ـ ٧٣.

(٢) تيسير الكريم الرحمن لابن سعدي ١/ ٨٠٢.

كما أن من فوائد الترجمة ما يحصل من ثراء لغوي؛ فإن المترجم يبحث في اللغة عن اللفظ الذي يدل على المعنى فإذا كان هذا اللفظ مهملًا في بطون الكتب تم بعثه وأحياؤه فتنهض اللغات وتدب فيها الحياة كما حصل في العربية عند ترجمة (تلفون) بالهاتف وترجمة (كار) بسيارة ونحوها مع ما يصاحب هذا من سعة في التصورات والأساليب!

كما أن الترجمة تلبي حاجة المضطر والمحتاج ولهذا منافعها الطبية والقضائية والجنائية ويترتب عليها من حفظ الأبدان والحقوق ما يؤكد أهميتها.

ومن منافع الترجمة أنها أضحت مصدرًا للأرزاق حيث يتكسب منها كثير من المختصين في علم اللغات إذ هي وسيلة مباحة للظفر بذلك.

ومن هنا استعملها النبي ﷺ لمقاصد نافعة ودلت عليها النصوص فمن ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَاةِ فَاتْلُوهَا إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٩٣﴾﴾ [آل عمران: ٩٣] ففي الآية الأمر الضمني بالترجمة إذ أن التوراة إنما كانت بالعبرانية، ولا يمكن تلاوتها إلا بعد ترجمتها[(١)] وقد ورد عن أبي هريرة أن قال: كان أهل الكتاب يقرؤون التوراة بالعبرانية ويفسرونها بالعربية لأهل الإسلام فقال رسول الله ﷺ: (لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم وقولوا آمنا بالله وما أنزل)[(٢)]. وهذا يتضمن أن الترجمة وقعت أمامه عليه السلام ولم ينه عنها وإنما بين الموقف من ترجمتهم ومضامين أخبارهم وكل هذا يدل على مشروعية الترجمة من لغة إلى لغة وهي نص صريح في ترجمة النصوص الدينية خاصة وهذا ما فهمه السلف منها.

---

(١) انظر: فتح الباري لابن حجر ١٣/ ٥٢٦.

(٢) سبق تخريجه ص ٤٩٤.

حيث ترجم البخاري لهذا الحديث بقوله: (باب: ما يجوز من تفسير التوراة وغيرها من كتب الله بالعربية وغيرها)[١].

وقال ابن تيمية: (وأما مخاطبة أهل اصطلاح باصطلاحهم ولغتهم فليس بمكروه إذا احتيج إلى ذلك وكانت المعاني صحيحة كمخاطبة العجم من الروم والفرس والترك بلغتهم وعرفهم فإن هذا جائز حسن للحاجة وإنما كرهه الأئمة إذا لم يحتج إليه.....وكذلك يترجم القرآن والحديث لمن يحتاج إلى تفهيمه إياه بالترجمة وكذلك يقرأ المسلم ما يحتاج اليه من كتب الامم وكلامهم بلغتهم، ويترجمها بالعربية)[٢].

والترجمة من حيث نفسها وتوظيفاتها ذات موضوعات كثيرة منها المعرفي ومنها الفقهي بما يتضمن من حجيتها في إثبات الحقوق والتملكات والعقود الفقهية ومنها التوظيفات الثقافية والفكرية والمهم أن يتم الاقتصار على القدر الذي يتوجب الوقوف عليه عند ترجمة النص الديني وهذا القدر راجع إلى الوقوف على أنواعها وشروطها وإشكالياتها في نقل المعاني.

ثانيًا: أنواع الترجمة:

للترجمة أنواع بحسب مأخذ التقسيم فباعتبار وسيلة الترجمة تنقسم[٣] إلى:

١ ـ **الترجمة الشفهية**: وهي نقل الكلام مشافهة دون اعتماد الكتابة ويعتمد عليها في اللقاءات السياسية وغيرها.

---

(١) البخاري: كتاب التوحيد، باب: ما يجوز من تفسير التوراة وغيرها من كتب الله بالعربية.

(٢) الفتاوى لابن تيمية ٣/ ٣٠٦

(٣) انظر: أحكام الترجمة في الفقه الإسلامي لمحمد أحمد واصل ص ١٣٢ ـ ١٥٥.

٢ ـ **الترجمة التحريرية**: وهي نقل الكلام مكتوبًا.

٣ ـ **الترجمة الآلية**: وهي ترجمة اللغة بالاعتماد على الحاسوب ولا تزال محل جدل لعدم دقتها.

٤ ـ **الترجمة بالإشارة**: وهي نقل اللغة بالإشارة باليد أو الرأس أو العين وتعتمد للصم والبكم وهذه الأقسام لا تؤثر على المضمون إذا أدت كامل المعنى ونقلت المراد على مقصود اللغة الأصلية فإن هذه الوسائل مما يمكن استعماله في نقل النصوص الدينية للغات الأخرى كما تعتمد الترجمة الشفهية في المحاضرات والندوات والمواعظ وتعتمد الإشارة في التخاطب مع الصم والبكم وتغلب التحريرية في المرويات التاريخية وهي أكثرها انتشارًا.

وأما أقسام الترجمة باعتبار اللفظ والمعنى فتنقسم إلى قسمين:

١ ـ **الترجمة الحرفية**: ويراعى فيها محاكاة الأصل المترجم في نظمه وترتيبه وهي تشبه وضع المرادف مكان مرادفة[١].

وهذا النوع يراعى فيه البحث اللفظي والأسلوبي حيث إن العمدة فيها على اللفظ بالدرجة الأولى والمعنى بالدرجة الثانية!

٢ ـ **الترجمة التفسيرية**: وهي الترجمة المعنوية، وهي شرح الكلام وإيصال معناه دون مراعاة لترتيب كلمات الأصل ولا مراعاة لنظمه[٢].

وبالمقارنة بين النوعين فإن الترجمة التفسيرية هي المعتمدة في النصوص الدينية وهذا للاسباب التالية:

---

(١) انظر: مناهل العرفان للزرقاني ٢/ ٧ ـ ٩.

(٢) المرجع السابق نفس الصفحة.

- إن المقصود الأصلي هو معنى الكلام ومراده والهدف منه والترجمة اللفظية تخل بالمعنى إما غالبًا وإما دائمًا مما يقتضي أن الترجمة اللفظية لا هي التي حفظت الألفاظ ولا هي التي أوصلت المعنى على وجهه الحق بينما تحقق الترجمة التفسيرية هذا المراد إما غالبًا وإما دائمًا والناظر في النصوص الدينية إنما يهمه معانيها لا ألفاظها إذ لو كان اللفظ هو المقصود لتعين تعلم اللغة الأصلية ولا حاجة للترجمة حينها!

- إن الترجمة الحرفية لا تستقيم إلا إذا اتفقت اللغتان[١] في ترادف الألفاظ وروابط الكلمات والضمائر المستترة ونظام الجمل والخصائص اللغوية والبلاغية والنحوية.

والواقع أن اللغات لا تتطابق في ذلك أبدًا فإن اللغات متباينة في المفردات كثرة وقلة فقد توجد كلمات في لغة ولا يوجد ما يقابلها في اللغة الأخرى كما أن تركيب الكلمات في الجمل ونظام اللغة الذهني لا يطابق نظامها في لغة أخرى وهو البعد الثقافي في التصورات الذهنية بين أمة وأخرى فطبيعة التباين بين اللغات يستلزم اعتماد الترجمة التفسيرية دون الحرفية.

إن واقع الترجمة الحرفية يقضي بأنها تقود إلى فساد المعاني واستغلاق الكلام وانحرافه عن هدفه الأصلي بخلاف الترجمة التفسيرية فإنها إما أن تحصل المقصود على تمامه وإما أن تحقق منه القدر الكافي لفهم المراد إجمالًا.

ومن هنا فإن المعتمد في ترجمة النصوص هو الترجمة التفسيرية التي

---

(١) انظر: أحكام الترجمة في الفقه الاسلامي لمحمد أحمد واصل، ص ٣٧.

تدفع باتجاه الظفر بالمعنى وتحرص على إيصال المراد بتمامه.

ومع نزول درجة الترجمة الحرفية وما يقوم بها من مقتضيات الرد إلا أنها تنفع في بعض الحالات وأهم حال تعتمد فيه الترجمة الحرفية عندما يستدعي الأمر ترجمة لفظ معين إذ أن بعض النصوص الدينية أو الفلسفية ربما اشتملت على ورود لفظ معين يترتب عليه ـ بمفرده ـ المعنى المحوري للنص كله وهذا مثل لفظ (الفارقليط = Periqlite)[(١)] التي وردت في بعض بشارات العهد الجديد[(٢)] أو لفظ (اللوغوس)[(٣)] في المنطق والفلسفة إذ أن مثل هذه الألفاظ تعد أمرًا مفصليًا في النصوص التي وردت فيها!

ومع تفضيل الترجمة التفسيرية وتقدمها على الحرفية في أغلب النصوص إلا أنها لا تخلو من إشكاليات معرفية تتطلب غاية الحذر والدقة وهذا يتضح بالفقرة التالية:

---

(١) ذكر الأستاذ عبد الوهاب النجار أنه كان في سنة ١٨٩٤م زميل دراسة للمستشرق الإيطالي (كارلونالينو) وقد سأله النجار في ليلة ٢٧/٧/ ١٣١١هـ (ما معنى: (بيريكلتوس)؟ فأجابه قائلًا: إن القسس يقولون: إن هذه الكلمة معناها: (المعزي). فقال النجار: إني أسأل الدكتور (كارلونالينو) الحاصل على الدكتوراه في آداب اليهود باللغة اليونانية القديمة. ولست أسأل قسيسًا. فقال: إن معناها (الذي له حمد كثير). فقال النجار: هل ذلك يوافق أفعل التفضيل من حَمِدَ؟ فقال الدكتور: نعم. فقال النجار: إن رسول الله ﷺ من أسماءه (أحمد)). انظر: قصص الأنبياء لعبدالوهاب النجار ص ٣٩٧ ـ ٣٩٨.

(٢) انظر: يوحنا (١٤/٦، ١٤/٢٦، ١٥/٢٦، ١٦/٧).

(٣) انظر: نظرية العقل لجورج طرابيشي ص ١٥٤ حيث أطال في أن معناها يرجع إلى التفكير والنطق بالكلام معًا وإن ترجمة العرب الأوائل لها على غاية الصواب والدقة بخلاف من ترجمها بالعقل فقط، ولهذا قالوا الإنسان (حيوان ناطق) ولم يقولوا (حيوان مفكر) أو (حيوان عاقل) واطلق على علم المنطق اسم المنطق لان الناطقية (= اللوغوس) تشير للكلام والتفكير معًا.

ثالثًا: إشكالية الترجمة:

الترجمة المعنوية من جنس التفسير ولهذا فهي تشتكي من نفس المشكل المعرفي إذ أن الاعتقاد بأن الترجمة تستطيع الوفاء بكامل معنى النص المترجم إنما هو اعتقاد وثوقي لم ينفذ على طبيعة الترجمة ومشكلاتها وذلك أن الترجمة تتأثر بعوامل تمنع من النقل الأمين والدقيق وهذه العوامل هي[(١)]:

١ ـ أن الترجمة لا تستنفذ الأصل ولا تكافئه مهما بلغت من الإتقان وتحلى صاحبها بالأمانة فإن عدم تطابق اللغات يمنع من وصول المعنى كاملًا ولهذا يستدرك المترجمون على بعضهم البعض بل يعيد المترجم النظر في عمله بناء على هذا المشكل.

٢ ـ إن الترجمات تتغير بتغير الحاجات والأزمان إذ أن المترجم إنما يترجم تلبية لحاجة معينة مما يقتضي أن الحاجة متى ما تغيرت فلابد من تغيير الترجمة كما أن التعبير اللغوي والدلالي في زمن معين لا يفي إلا بحاجات الزمن الذي جاء فيه حتى إذا تطورت الأساليب احتيج إلى ترجمة أخرى تراعي الأساليب التالية إذ أن المعنى يتأثر بإرادة قائله والأحوال الأخرى ونحو ذلك.

٣ ـ إن المترجمين ليسوا صنفًا واحدًا بل أصنافًا متعددة بسبب أن كل واحد يصدر عن تصور معين في مفهوم الترجمة ويلتزم طريقًا خاصًا فمنهم من يقدم مراد صاحب النص، ومنهم من يقدم المراد مطلقًا دون التقيد بقصد صاحب النص، ومنهم من يراعي حاجة المتلقي فينقل المعاني التي يظن أهميتها ويهمل المعاني التي لا تناسب ثقافة المتلقي ومنهم من يقدم مراده هو، ولهذا كان هناك ترجمة علمية وترجمة أدبية وترجمة ساقطة وغير ذلك!

---

(١) انظر: روح الحداثة لطه عبدالرحمن ص ١٥١.

ومن هنا فإن الظفر بمراد المؤلف ليس باليسر الذي يتصوره كثير من الباحثين إذ أن إصابة عين المعنى لا يكفي فيها مجرد الرغبة في ذلك فكم من مترجم أو مفسر ظن أنه أصاب المعنى المراد بينما لم يصب منه شيئًا وعدم مطابقة الترجمة للأصل راجعة إما لطبيعة اختلاف اللغات أو لمقتضيات الأحوال والأزمان أو لثقافات المترجمين[١] وميولهم وهي مقتضيات لابد من التفطن لها قبل اعتماد أي ترجمة لنص ديني أو تاريخي.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في بيان الترجمة في تغيير المعاني: (فإن كل ما يحتج به من الألفاظ المنقولة عن الأنبياء أنبياء بني إسرائيل وغيرهم ممن أرسل بغير اللغة العربية لابد في الاحتجاج بألفاظه من هذه المقدمات: أن يعلم اللفظ الذي قاله، ويعلم ترجمته، ويعلم مراده بذلك اللفظ.

والمسلمون وأهل الكتاب متفقون على وقوع الغلط في تفسير بعض الألفاظ وبيان مراد الأنبياء بها وفي ترجمة بعضها، فإنك تجد بالتوراة عدة نسخ مترجمة وبينها فروق يختلف بها المعنى المفهوم، وكذلك في الإنجيل وغيره فهذا الطريق في الجواب طريق عام)[٢] واشتراط سلامة الترجمة يقتضي الحذر من آفاتها مطلقًا سواءً كانت راجعة لجهل المترجم وقلة أمانته وتعمده للتحريف أو أنها راجعة لطبيعة نظام اللغات واختلاف الأحوال وهو الشق الخفي وغير الإرادي في عيوب الترجمة وهذا الجانب هو مشكلة الترجمة!

ووجود هذا المشكل لا يعني استحالة الظفر بالمعنى إذ من النصوص ما يكون واضحًا وإنما يعني الحرص على معرفة إشكالات النص واحتمالاته

---

(١) انظر: نقد الأديان عند ابن حزم لعدنان المقراني ص ٢٢٤، حيث أثبت بجداول علمية أثر ثقافة ابن حزم في ترجمات النصوص التي اعتمدها عند دراسة الأديان!

(٢) الجواب الصحيح لابن تيمية ٢/ ٣٨٨.

ومناهج الترجمة وميول المترجمين فيتم انتخاب ما يقتضيه الموقف العلمي.

وقد مايز الفيلسوف طه عبدالرحمن بين ثلاثة أنواع من الترجمة ليحل هذا المشكل إذ أن معرفتها يقضي باختيار الأقرب لحاجة النص وهي[١]:

أ ـ الترجمة المنطقية: وهي التي تهتم بنقل (البُنى العقلية التي تشكل المحتوى الفكري للنص)[٢] أي أنها ترجمة تركز على أفكار النص الأساسية دون اهتمام بالبنى الدلالية والتركيبية إذ ربما نقل الفكرة الأصلية وصاغها في دلالات وتراكيب ليست من اللغة الأصلية وإنما هي دلالات وتراكيب من اللغة المنقول إليها بسبب أن الأولوية في هذا الضرب إنما هي لنقل الأفكار!

ب ـ الترجمة الدلالية: وهي التي تختص بنقل البنى المعنوية التي استعملها صاحب النص المنقول في إيصال أفكاره وهذه البنى (تتكون من مجموعتين من المعاني: «مجموعة المدلولات الاصطلاحية واللغوية» و«مجموعة القيم والمثل العليا»)[٣] وتختلف عن سابقتها في أن الترجمة المنطقية تهدف لإيضاح الفكرة في نفسها أما في هذا النوع فالهدف هو خصوص معاني صاحب النص ومراده سواء أصاب الفكرة أم لا فالأولى تقف على الفكرة والثاني تقف على تصور صاحبها عنها وموقفه منها!

ج ـ الترجمة التركيبية: وهي نقل البني النحوية وتتكون (من مجموعتين اثنتين: مجموعة الصيغ المفردة ومجموعة العبارات المركبة)[٤] وهذا يقتضي الالتزام بحدود التركيب ولهذا فيوجد بهذا الضرب من الترجمة تراكيب

---

(١) انظر: روح الحداثة لطه عبدالرحمن ص ١٦٥.

(٢) المرجع السابق نفس الصفحة.

(٣) المرجع السابق ص ١٦٧.

(٤) المرجع السابق نفس الصفحة.

مضطربة وعبارات ركيكة لا تستقيم في اللغة المنقول إليها لأن هدف المترجم نقل أساليب لغة إلى لغة أخرى قد لا تستقبلها.

وهذا التميز بين هذه المستويات إنما يقوم على معرفة البنية الفكرية للنصوص من جهة وامتناع الجمع بينها كلها في نص واحد وذلك (أن اختلاف مستويات النص الفكري يجعل من قبيل المحال نقله إلى نص واحد يحفظ قواه الإبداعية الثلاث: المنطقية والدلالية والتركيبية جميعًا ذلك أن النقل إذا حفظ إحداهما فإنه قد لا يحفظ الآخريين وإذا جاز أن يحفظ اثنتين منها فإنه لا يحفظ الثالثة وعلى تقدير أن اللغات تكون متساوية في مستواها المنطقي فإنها لا تتساوى في مستوييها الدلالي والتركيبي إذ تزدوج القوة الإبداعية المنطقية في لسان ما بقوة إبداعية دلالية أو قوة إبداعية تركيبية لا تزدوج بها في لسان سواه.

وعلى هذا يتوجب أن توضع للأصل ترجمات بعدد هذه المستويات كل ترجمة تبرز واحدة من القوى الإبداعية للنص الأصلي)[١].

ومع صحة هذا الحل وإنه ينقل النصوص على الصورة التامة بحيث يعمد الناقد إلى ما يناسب حاجاته العلمية إلا أنه حل لا يتوفر في كل الترجمات بل لا يتوفر إلا في القليل النادر مما يقتضي أمورا أهمها:

١ ـ إن اختيار الترجمة المناسبة لابد أن يتم بعد معرفة أحوال المترجمين ومناهجهم فأما أحوال المترجمين فالبحث فيها من جنس البحث عن أحوال الرواة ومناطه الوقوف على أمانة الواحد فيهم وضبطه وهو مدى إتقانه لتخصصه في علم الترجمة وإما مناهجهم فتكون بمعرفة

(١) روح الحداثة لطه عبدالرحمن ص ١٦٣.

نوع الترجمة هل هي حرفية أم تفسيرية وإن كانت تفسيرية فهل هي ترجمة لأفكار النص (المنطقية) أم ترجمة لمعناه كما هو في مراد قائله وتصوره (دلالية) أم هي ترجمة للتركيب إذ معرفة كل هذا يقود إلى معرفة الصواب على وجه اليقين أو الظن الراجح.

٢ ـ عدم الاعتماد على ترجمة واحدة للنص المراد فكما أن كثرة طرق الخبر مما يقتضي اليقين بصحة النص فكلما كثرت طرقه دل على صحته فإن كثرة الترجمات مع تباين المترجمين وعدم تواطئهم مما يقود للصواب ويؤدي للوقوف على عين المعنى.

٣ ـ مقارنة الترجمة بسياقات النص وأحواله وهي الأمور التي يتم العلم بها من غير النص فكما يستصحب في تفسير النص السياق بمعناه العام فيستصحب في اعتماد الترجمة هذا المعنى إذ أن النص المترجم إنما هو فقرة ضمن سياق عام تولد في أثناءه سواء كان دينيًا أو فلسفيًا أو أدبيًا بحيث يفهم كل هذا ضمن السياق الثقافي العام إذ أن الترجمة نوع من التفسير!

٤ ـ ربما تمت ترجمة النص التاريخي إلى لغة معينة ثم تمت ترجمته من اللغة الثانية إلى لغة ثالثة وهكذا وهذا المشكل من أهم عوامل تحوير النصوص ويلازمها كلما أوغلت في القدم وهنا لابد من الرجوع إلى النص الأصلي في لغته الأم إن أمكن فإذا تعذر هذا فلابد من اعتماد أقدم الترجمات وهكذا كي يأمن الناقد عثار المعاني في رحلتها عبر الزمن!

وقد أشار كثير من العلماء إلى ضياع معاني النصوص الأصلية تبعًا لمشكلات الترجمة مما اضطرهم إلى إعادة الترجمات لهذا الغرض يقرر

البروفيسور عبدالأحد داوود[١] أن فساد عقيدة أهل الكتاب في عقيدتهم عن الله سبحانه وعن خاتم الأنبياء محمد ﷺ إنما يرجع لأمور أهمها عدم وقوفهم على اللغة الأصلية للكتاب المقدس والاكتفاء بالترجمات التي حورت النصوص وأفسدت معانيها يقول: (من العبث محاولة تفنيد آراء الذين يفترضون بدافع من جهل أو خبث إن إله الإسلام يختلف عن الإله الحقيقي أو إنه مجرد إله خرافي ابتدعه محمد ولو عرف القساوسة واللاهوتيون النصارى كتبهم المقدسة بلغتها الأصلية العبرية والآرامية بدلًا من التراجم ـ كما يعرف المسلمون قرآنهم بنصه العربي الأصلي ـ لاتضح لهم أن الله هو نفس الاسم السامي القديم للكائن الأعلى الذي بعث آدم وجميع الرسل من بعده)[٢].

ولمعرفة هذا الرجل باللغات الأصلية لنصوص الكتاب المقدس إلى جانب أنه أحد علماء أهل الكتاب تمكن من الوقوف على كثير من النصوص التي تصف الله سبحانه وتعالى وتصف النبي الخاتم ﷺ بما يوافق القرآن الكريم.

وشهادة هذا العالم لها من الحجية ما أشار إليه القرآن الكريم وفي قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَفِى زُبُرِ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٩٦﴾ أَوَلَمْ يَكُن لَّهُمْ ءَايَةً أَن يَعْلَمَهُۥ عُلَمَٰٓؤُاْ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [الشعراء:

---

(١) عبدالأحد داوود هو كبير الكهنة وقسيس الروم الكاثوليك لطائفة الكلدان كان اسمه (دافيد بنجامين كلداني) ولما أسلم غير اسمه إلى عبدالأحد. ولد عام (١٨٦٧م) قرب أورسيا في إيران وتوفي عام (١٩٤٠ م) كان عالمًا بالعبرية والآرمية واللاتينية واليونانية مما مكنه من الوقوف على اسم النبي ﷺ وصفته في الكتاب المقدس انظر: ترجمته في أول كتاب: محمد ﷺ كما ورد في كتاب اليهود والنصارى، ترجمة المحقق: محمد فاروق الزين، ص ٥ ـ ٨.

(٢) «محمد كما ورد في كتاب اليهود والنصارى» لعبد الأحد داوود، ترجمة: محمد فاروق الزين ص ٢٥ حيث أعاد هذا العالم المخضرم النظر في ترجمة عدد كثير من النصوص تبعًا لمعرفته بلغاتها الأصلية.

١٩٦ ـ ١٩٧] قال ابن كثير: (وإن ذكر هذا القرآن والتنويه به لموجود في كتب الأولين المأثورة عن أنبيائهم الذين بشروا به في قديم الدهر وحديثه كما أخذ الله عليهم الميثاق بذلك... ثم قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكُن لَّهُمْ ءَايَةً أَن يَعْلَمَهُۥ عُلَمَٰٓؤُا۟ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾[الشعراء: ١٩٧]، أي أوليس يكفيهم من الشاهد الصادق على ذلك: أن العلماء من بني إسرائيل يجدون ذكر هذا القرآن في كتبهم التي يدرسونها والمراد: العدول منهم الذين يعترفون بما في أيديهم من صفة محمد ﷺ ومبعثه وأمته كما أخبر بذلك من آمن منهم كعبدالله بن سلام وسلمان الفارسي عمن أدركه منهم ومن شاكلهم)[(١)].

وقوله تعالى: ﴿وَكَانُوا۟ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُوا۟ كَفَرُوا۟ بِهِۦ﴾[البقرة: ٨٩]، وقال تعالى عن النصارى: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا۟ مِنَ ٱلْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَآ ءَامَنَّا فَٱكْتُبْنَا مَعَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴾[المائدة: ٨٣].

قال ابن تيمية: (والعلم بأن الأنبياء قبله بشَّروا به يُعلم من وجوه:

أحدها: ما في الكتب الموجودة اليوم بأيدي أهل الكتاب من ذكره.

الثاني: أخبار من وقف على تلك الكتب وغيرها من كتب أهل الكتب ممن أسلم ومن لم يسلم بما وجدوه من ذكره فيها وهذا مثل ما تواتر عن الأنصار إن جيرانهم من أهل الكتاب كانوا يخبرون بمبعثه وإنه رسول الله وإنه موجود عندهم؟ ومثل ما تواتر عن أخبار النصارى بوجوده في كتبهم مثل إخبار هرقل.. والمقوقس.. والنجاشي.. وقد ذكر الله ذلك في القرآن في قوله عن اليهود: ﴿وَكَانُوا۟ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَلَمَّا جَآءَهُم

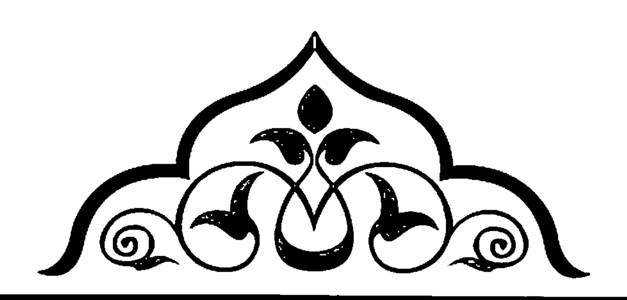
(١) تفسير ابن كثير ٣/ ٣٨٣.

﴿مَّا عَرَفُوا۟ كَفَرُوا۟ بِهِۦ﴾[البقرة: ٨٩] وقال عن النصارى: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا۟ مِنَ ٱلْحَقِّ ۖ يَقُولُونَ رَبَّنَآ ءَامَنَّا فَٱكْتُبْنَا مَعَ ٱلشَّٰهِدِينَ ﴿٨٣﴾﴾[المائدة: ٨٣])[1].

فشهادة علماء الكتاب من أقوى الأدلة بنص القرآن وهي متضمنة لدور الترجمة في تحوير المعنى الحق ويدخل في معناها شهادة أهل الاختصاص من علماء اللغات العدول حين يحكمون بصحة ترجمة أو بعدم صحتها وما قاله عبدالأحد داوود داخل في عموم هذا المعنى.

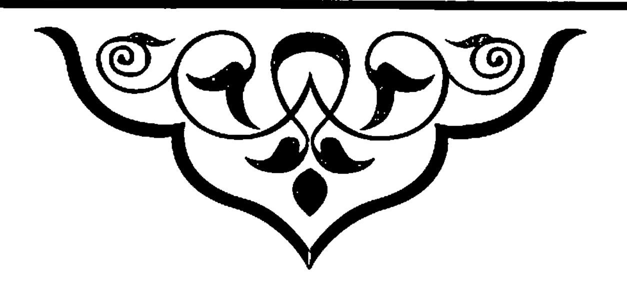
وبتنقية النص من التحريفات والمتناقضات والأغلاط ثم بتحقيق ألفاظه وتفسير معانيه وترجمة ذلك على مقتضى المعنى الحق يكون النقد الداخلي للنص قد اكتمل من جهة التحليل والتركيب معًا.

(١) الجواب الصحيح لابن تيمية ٥/ ١٦٠ ـ ١٦٢.



الباب الثالث

نقد الدين باعتبار تفصيلاته وثمراته



تمهيد

الفرق بين تفصيلات الدين وثمراته مبني على حقيقة علمية مفادها ان الدين له حالتان: باعتبار نفسه وباعتبار امتثال المتدين له وهما الشق النظري والشق التطبيقي فالتفصيلات هي المفردات التي يقدمها الدين كالغيبيات والعبادات والتشريعات وأما الثمرات فهي الفوائد التي تحصل للمتدين اما في خاصة نفسه وأما للانسان في علاقته مع الآخرين.

وضابط التفصيلات المراد في هذا الباب هي المسائل التي ينفرد الوحي ببيانها بحيث إن مسالة وجود الله واليوم الاخر ـ مثلًا ـ ليست من التفصيلات بسبب أن إدراكها حاصل بالعقل والفطرة وأما تفصيلات ذلك كاتصاف الله بالصفات الخبرية أو أحوال اليوم الاخر فمن اختصاص الوحي ومتى خاض الناس فيها فلا يمكن أن يقدموا شيئًا ذا بال.

وعلى ذلك فلابد من بحث ثلاثة أمور: ما ينفرد الوحي ببيانه باعتبار أن بحث هذه الأمر هو الشرط الموضوعي للتفصيلات والثمرات وسيكون موضوع الفصل الأول إن شاء الله والأمر الثاني: أُسس نقد التفصيلات ومعايير ذلك وهو موضوع الفصل الثاني وأما الثمرات ومعايير نقدها ففي الفصل الاخير المشتمل على دراسة الاخلاق باعتبار أنها مظهر علاقة الانسان مع غيره وطمأنينة النفس باعتبار أنها ثمرة الدين على الإنسان في خاصة نفسه.

والحقيقة أن موضوع هذا الباب هو النتيجة الطبيعية للأبواب السابقة فمتى وقف الإنسان على دين بطرق المعرفة الصحيحة في حالة تكاملية فقد تم العلم بالدين ولم يعد لدراسة تفصيلاته وثمراته أي معنى نقدي وإنما يتم

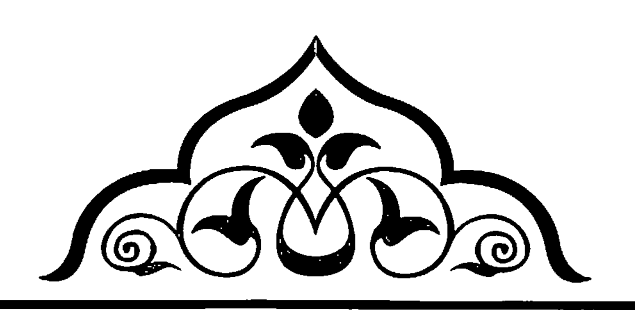
العلم بها على وجه الوصف والبيان مما يعني أن الاكتفاء بما سبق يكفي للقدر الواجب من النقد والتمحيص وأن الكلام في نقد التفصيلات والثمرات إنما هو من قبيل الزيادة التي لا يضر تركها ويؤكد هذا المعنى أمور:

الأول: أن تفصيلات الدين من غيبيات وعبادات وتشريعات إنما يتم نقده غالبًا بالأسس العلمية السابقة وهي الفطرة والحس والعقل واختبار صحة وصوله للأجيال التالية إنما يتم وفق قواعد النقد التاريخي مما يقتضي أن نقد التفصيلات في أساسه لا يخرج عن الأسس النقدية السابقة.

الثاني: أن المعايير التي سيتم اعتمادها في نقد التفصيلات كالشمول والتوازن واليسر وتحصيل المقاصد النافعة إنما هي في حقيقتها معايير راجعة للأسس السابقة منحلة إليها وما لا ينحل فإنما هو من قبيل الوصف المجرد الذي متى ما عرض على الفطرة السوية قبلته أو ردته لمجرد تصوره.

الثالث: ما يثمره الدين من تفصيلات إن كانت باطلة فالعلم ببطلان أصولها كافٍ في كل التفصيلات وإن كانت غير باطلة لم يكن للعقل البشري أي قدرة على إدراك أسرارها والذي ظهر لي ـ إن الكلام فيها من قبيل الظن ومن هنا فيجب على الناقد أن يتوخى الحذر في أحكامها بسبب قصور العقل من معرفة أسرار التفاصيل ولأن الصحة والفساد فيها مما لا يكون موضع القطع واليقين.

وأما الثمرات فانها وإن لاحظها الإنسان بحسه وأدركها بعقله وشعر بها في نفسه فلا يمكن أن يقومها بمجرد ذلك حتى يضم إليها الأُسس المعرفية السابقة.

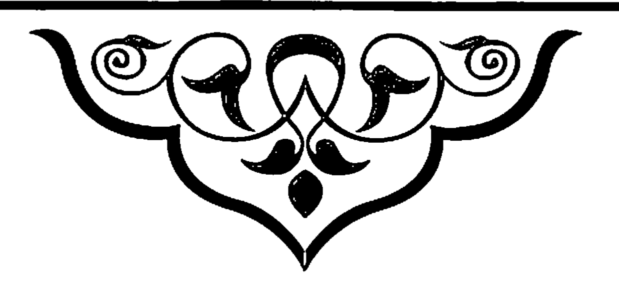


الفصل الأول

الوحي: الحاجة إليه وما ينفرد به

المبحث الأول: الحاجة إلى الوحي

المبحث الثاني: ما ينفرد به الوحي



المبحث الأول:

الحاجة إلى الوحي

سبق في النقد التاريخي بيان حقيقة الوحي وأقسامه لأن حقيقته هي الأقرب لموضوع البحث هناك، أما الحاجة اليه وما ينفرد ببيانه فهو الأقرب لموضوع البحث هنا

والحاجة إلى الوحي تتضح من جهات، وتحت كل جهة مقتضيات تفصيلية تؤكدها، الأولى: هي الكمال الإلهي بما يتضمن من علم الله سبحانه وقدرته وحكمته ورحمته، والثانية: وقوع الوحي بالفعل وتضمنه لما يكفي حاجة البشر في الدنيا والآخرة، والثالثة: عجز الإنسان عن تحصيل سعادته بنفسه، الرابعة: الظروف المحيطة بالإنسان.

الجهة الأولى: الكمال الإلهي:

فإن اتصاف الله بالكمال التام بما يتضمنه من علمه المحيط وحكمته البالغة ورحمته العامة يستلزم الوحي ويقتضيه حيث إن علم الله بضعف الإنسان عن الوصول إلى الهداية بنفسه وتحصيل الطريق الصحيح في الدارين مع رحمته سبحانه بهذا المخلوق الظلوم الجهول كل هذا يقتضي أن يرحمه سبحانه بالوحي الذي يأخذ بيده إلى السعادة في الدارين مما يعني أن إنكار الوحي يقتضي القدح في الكمال الإلهي إذ لا فائدة من وصف الله بالرحمة ـ مثلًا ـ مع إنكار الوحي إذ مقتضيات الرحمة الإلهية أن يرحم ـ سبحانه ـ عباده بأهم ما يحتاجون إليه وهو دلالتهم على طريق الهداية!

ولهذا قال تعالى: ﴿ثُمَّ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ تَمَامًا عَلَى ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَّعَلَّهُم بِلِقَآءِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٤]، فاقتضى علم الله ورحمته أن ينزل الوحي الذي هو من علمه ورحمته وهو محقق لهدايتهم ورحمتهم، وقال تعالى: ﴿وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾[يوسف: ١١١]، بل إنه بين سبحانه حصر مقصود الرسالة في الرحمة كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾[الأنبياء: ١٠٧].

وقال تعالى: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝٣ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥﴾[العلق: ١ ـ ٥].

قال ابن تيمية: (فذكر أن الأكرم هو أبلغ من الكريم وهو المحسن غاية الإحسان ومن كرمه أنه علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم فعلمه العلوم بقلبه والتعبير عنها بلسانه وأن يكتب ذلك بالقلم... فإذا كان قد علمه هذه العلوم فكيف يمتنع عليه أن يعلمه ما يأمره به وما يخبره به... فمن قدر على أن ينقله من الصغر إلى أن يجعله عالمًا قارئًا كان أن يقدر على جعله عالمًا بما أمر به وبما أخبر به أولى وأحرى)[١].

والحاصل أن صفات الكمال الإلهي من العلم والقدرة والحكمة والكرم والرحمة تقتضي آثارها وتستلزم لوازمها ومن أهم مقتضياتها الوحي الذي هو من علم الله ودال على رحمة الله وكرمه.

الجهة الثانية: تضمُّن الوحي لأدلة ثبوته:

والأدلة على صحة الوحي إما أن تكون خارجية وإما أن تكون داخلية

(١) النبوات لابن تيمية ص ٤٦٩.

فالخارجية هي ما يجري على يد النبي من الدلائل المقارنة لدعوى النبوة وتكون مقتضية لصحة الوحي وصدق الرسول والداخلية هي أن يتضمن الوحي ما يدل على صحته.

والأدلة الخارجية دالة على صدق النبي بالتضمن وعلى صحة الوحي بالاستلزام والداخلية دالة على صدق النبي بالاستلزام وصحة الوحي بالتضمن فالداخلية أقوى في الدلالة على صحة الوحي والخارجية أقوى في الدلالة على صدق الرسول وهذا لأن دلالة التضمن أقوى من دلالة الاستلزام بسبب طبيعتها اليقينية.

ولهذا قال ابن خلدون في خصوص القرآن: (اعلم أن أعظم المعجزات وأشرفها وأوضحها دلالة القرآن الكريم المنزل على نبينا محمد ﷺ فإن الخوارق في الغالب تقع مغايرة للوحي الذي يتلقاه النبي ويأتي بالمعجزة شاهدة بصدقه والقرآن هو نفسه الوحي المدعي وهو الخارق المعجز فشاهده في عينه ولا يفتقر إلى دليل مغاير له كسائر

المعجزات مع الوحي فهو أوضح دلالة لاتحاد الدليل والمدلول فيه)[١].

والتحقيق أن هذا المعنى لا يختص بالقرآن الكريم إذ أن وحي الله سبحانه لسائر أنبياءه متضمن لمقتضيات إثباته وهي مقتضيات تجعل من يقف عليها ممن باشرها لا يقر بإمكانية الوحي فحسب وإنما يتيقن بالحاجة للوحي وإن فيه من أسباب السعادة ما لا يغني عن غيره وإنما تم تخصيص القرآن الكريم لانفراده بخصائص زائدة تجعله أكمل أنواع الوحي!

وأصل هذه أنه كما يفترق الخالق عن المخلوق فإن الكلام الإلهي يختلف

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص (٦٩).

عن كلام المخلوقين إذ لابد في كلام الله من مقتضيات الكمال مما يتمايز به عن كلام البشر وهو ما يشتمل عليه من إعجاز بياني وأعجاز تشريعي وإخباره بالمغيبات مما يقتضي أنه ليس في مقدور الإنس والجن الإتيان بمثله.

قال تعالى: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾[الإسراء: ٨٨].

فإن في هذه الدعوى معاندة الإنسان أن يأتي بمثل القرآن سواء كان الإنسان فردًا أو كان مؤسسة تعمل بروح الفريق مما يستلزم امتناع هذا في مقدور الناس على كل احتمال.

ومن أمثلة اشتمال الوحي على أدلة ثبوته الإخبار بالمغيبات فإن الأنبياء بشر بعضهم ببعض ويخبرون بكثير من الأمور المستقبلة ثم تقع كما أخبروا فيكون وقوعها على الوجه الذي ذكره دال على صحة كلامهم.

ومن أمثلة ما أخبر به القرآن الكريم ما ورد أن الروم ستغلب الفرس في بضع سنين وذلك في قوله تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢ فِىٓ أَدْنَى ٱلْأَرْضِ وَهُم مِّنۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ۝٣ فِى بِضْعِ سِنِينَ ۗ لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنۢ بَعْدُ ۚ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ ٱلْمُؤْمِنُونَ ۝٤ بِنَصْرِ ٱللَّهِ ۚ يَنصُرُ مَن يَشَآءُ ۖ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلرَّحِيمُ ۝٥﴾[الروم: ١ ـ ٥].

فإن الله أخبر في هذه الآيات بأن الروم سوف تنتصر على الفرس خلال بضع سنين مع أن هذا الإخبار جاء في وقتٍ لا يمكن معه توقع هذا؛ حيث إن الظروف المادية والعسكرية للفرس والروم لا تقتضي هذا التنبؤ إذ كانت الفرس في أقوى أحوالها والروم في أضعف حالاتها فقد أرسل كسرى إلى هرقل رسالة يحتقره فيها ويذله حيث جاء فيها: (من لدن كسرى الذي هو أكبر الآلهة وملك الأرض كلها إلى عبده اللئيم الغافل هرقل إنك تقول: إنك تثق

في إلهك فلماذا لا ينقذ إلهك القدس من يدي)[١].

وقد قرر المؤرخون لتلك الفترة أن الأحوال السياسية ـ حينها ـ كانت تؤذن بانتهاء الإمبراطورية الرومانية[٢] مما يعني أن أكثر المحللين تفاءلاً لا يمكن أن يتنبأ بانتصار دولة على وشك الانهيار وفي غاية الضعف ومع هذا وقع ما أخبر به القرآن وكان هذا من مقتضيات الإيمان به واعتقاد صحته.

الجهة الثالثة: طبيعة الإنسان:

فأما طبيعة الإنسان فإن محدودية قدراته تقف حائلًا أمام تحصيل المنهج التفصيلي الصحيح للسعادة في الدنيا والفوز في الآخرة ومحدودية قدرات الإنسان ـ مع أنه خلق على أحسن تقويم ـ تظهر في القسمين المكونين للحقيقة الإنسانية وهما العلم والإرادة إذ أن الإنسان به قوتان: قوة علمية تصورية وقوة إرادية عملية وعجزه فيهما يتحقق بجهله وهواه فجهله قادح في قوته العلمية وهواه قادح في قوته العملية مما يعني أن طبيعته تقف مانعًا أمام درك الحق والعمل به!

أولًا: جهل الإنسان:

فأما جهل الإنسان وضعف بصيرته فهي عجزه عن تفصيلات ما غاب عنه وجهله بالمصالح والغايات التي تعينه على تنظيم حاضره ومستقبله على وجه الصواب والجزم بجهله في هذا يستند إلى أمرين:

---

(١) الإسلام يتحدى لوحيد الدين خان ص١٣٣.

(٢) المرجع السابق نفس الصفحة.

الأول: واقع وسائله الإدراكية إذ أن طرق الإنسان لتحصيل المعرفة إما أن تكون الحس وإما أن تكون العقل فأما الحواس فلا تدرك إلا التفصيلات الجزئية التي أمامه فقط بحيث لا يتجاوز إدراكها حدود المعطيات الموضوعية المشاهدة مما يعني أن الحواس لا يمكن أن تدرك ما غاب عنها كما لا يمكن أن تعرف المفاهيم التشريعية بسبب أن المفهومات ليست عن موضوع الحواس أصلًا.

وأما العقل فإنه لا يدرك إلا الكليات المجملة فإنه وإن تفوق على الحواس في أنه يدرك ما غاب عنه[1] إلا أنه لا يدركه إلا على وجه كلي عام إذ أن المعينات التفصيلية ليست من موضوعه.

فالحس وإن أدرك التفصيلات فلا يدرك الغيب، والعقل وإن أدرك الغيب لم يدرك التفصيلات فاحتجنا إلى طريق ثالث يدرك الغيب ويدرك تفصيلاته بحيث يجمع الحق الذي فات الحس والعقل ولا يقوم بهذا إلا الخبر الصحيح.

ثم إن الخبر الصحيح منه ما هو في مقدور الإنسان وفي مكنته تحصيل أسبابه كجمع الوثائق ولقاء الرواة ومنه ما ليس في مقدوره كالإخبار عن الآخرة وما يستقبل فمن هنا علم أن الخبر الذي ينفرد ببيان هذه الأمور وتفصيلها هو الوحي الذي ليس في يد الإنسان اكتسابه وتحقق بهذا عجز الإنسان وحاجته للوحي الذي ينفرد ببيان هذه الأمور.

والثاني: شهادات أهل الاختصاص فإن اعترافاتهم تدفع ما قد يظن من أن محدودية علم الإنسان يمكن تجاوزها إذا انتدب البشر لهم مختصين وزودوهم بالأسباب التي تمكنهم من الظفر بالطريق التفصيلي الصحيح لنظام

(١) سيأتي بيان أن إدراك العقل للغيب مشروط بتوسط الحس ص ٥٩٧.

الناس وسياستهم إذ حتى هذا الزعم يرده اعتراف علماء القانون بجهلهم عن تحصيل القانون التشريعي الذي يهدي الناس ويحفظ حقوقهم دون تطفيف.

يقول وحيد الدين خان: (لقد وصفوا في القرن العشرين دراسة القانون الإنساني بأنها الهندسة الاجتماعية أي أن خبراء القانون سيتمكنون من وضع قوانين تابعة للإنسان كالتي يضعها المهندس لآلاته ولكن خبراء القانون قد أخفقوا في التوصل إلى معيار ما، متفق عليه للقانون البشري.. إن علم القانون يعترف الآن بعد بحث طويل أنه ليس بإمكان الإنسان البحث عن قانون الحياة أن حدودنا البيولوجية والعقلية تقف في طريقنا بطريقة قطعية وقد اعترف عالم القانون المعروف ـ جورج هوايت كروس باتون ـ أن السبيل الوحيد للوصول إلى معايير متفق عليها للقانون هو الاعتراف بالوحي السماوي قانونًا)[1].

ومع أن كثيرًا من علماء القانون لم يعترف فإن حالهم كحال الشاب الذي تغلب عليه نزوة الشباب ويظن حال قوته أن في مكنته الظفر بكل شيء وحينها فهو لا يستمع لنصائح الشيوخ ممن وصلوا بالأمر إلى منتهاه وحينها فمن عرف حجه على من لم يعرف ويؤكده مدى تقلب القانون واختلاف الناس فيه.

ثانيًا: هواه وظلمه:

وأما هوى الإنسان وظلمه فهو الدافع الذي يحمله على ترك العدالة وتقديم مصالحه الخاصة وأهوائه الشخصية إذ أن أهواء الإنسان التي لا يمكن أن ينفك عنها تقف أمام صياغة التشريع العادل وتحصيل العبادة الحقة على فرض إمكان ذلك في نفس الأمر.

---

(١) وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية ـ بحث ضمن بحوث منشورة بجامعة الإمام ـ لوحيد الدين خان ص ٣٠٥، بواسطة كتاب: المعرفة في الإسلام لعبد الله القرني ص١٦٨.

وقد قرر الفيلسوف كانط[١] هذا الأمر إذ أن أنانية الإنسان تمنعه من تحقيق العدل وإن الهوى مما يمتنع الانفكاك عنه يقول:

(المشكلة الكبرى للنوع الإنساني... هي الوصول إلى تكوين مجتمع مدني يحكمه قانون) بحيث (يكون ثمة مجتمع ترتبط فيه الحرية في نطاق القوانين الخارجية إلى أعلى درجة ممكنة بقوة لا تقهر أعني دستورًا كاملًا عادلًا للمواطنين فهذا هو أعلى واجب على الطبيعة نحو بني الإنسان).

ثم يفسر كانت هذه الاستحالة بإرجاعها لإساءة استخدام الحرية تبعًا للهوى والأثرة فيقول: (الصعوبة التي تضعها أمام الأنظار، فكرة هذا الواجب نفسها هي هذه: الإنسان حيوان يحتاج إلى سيد طالما كان يحيا بين بني نوعه ذلك أنه من غير شك يسيء استخدام حريته فيما يتصل بأقرانه وإذا صح أنه يريد بوصفه كائنًا عاقلًا قانونًا يضع لحريته قيودًا وحدودًا فإن ميوله الحيوانية الأنانية تقتاده إلى حيث يجب ألا يذهب، ولذا كان لابد له من سيد يكسر من غلواء إرادته الأنانية ويحوجه إلى إطاعة إرادة يعترف بها الجميع وهم أحرار.

لكن أنى له بهذا السيد؟ إنه لا يمكن أن يكون إلا من بين بني الإنسان، لكن هذا بدوره هو الآخر حيوان وبالتالي في حاجة إلى سيد؛ فليكن هذا السيد إذًا من يكون لكن لا سبيل إلى معرفة كيف يستطيع الإنسان لأن يظفر بسيد أعلى للعدالة العامة يكون هو ايضًا عادلًا ويمكن أن يبحث عنه في شخص واحد أو في عدة أشخاص مختارين من جماعة. ذلك أن كُلًا من هؤلاء سيسيء دائمًا استخدام حريته إذا لم يكن ثمة أحد فوقه يحمله على

---

(١) يقف «كانط» في قمة الفلسفة الحديثة فهو أكبر فلاسفتها حيث قال شوبنهور: [إن الرجل يظل طفلًا حتى يفهم «كانط»] انظر: قصة الفلسفة الحديثة لأحمد أمين وزكي نجيب ص ١٦٤، مما يجعل لاعترافه هذا مكانة علمية خاصة في الرد عليهم!

الخضوع للقوانين لكن السيد الأعلى يجب أن يكون عادلًا لوجه العدالة نفسها وان يكون مع هذا إنسانًا ولذا فإن هذه المسألة أعقد المسائل كلها! ماذا أقول بل إن حلها على الوجه الكامل مستحيل فمن هذا الخشب المعرج الذي من مثله صنع الإنسان لا يمكن أن تصنع شيئًا مستقيمًا: فمتى يستقيم الظل والعود أعوج)[١].

وقد أصاب كانط في أن الإنسان لا يمكنه تحصيل التشريعات العادلة بسبب طبعه المنحاز وأهوائه الشخصية التي يستحيل أن ينفك عنها لكنه أخطأ حين جزم أن هذا القانون العادل لا يمكن أن يكون إلا من عمل الإنسان نفسه ومن هذا الفرض نشأت المشكلة أما حين يتم البحث عن العدالة في مصدر خارجي يشترط فيه تمام العدل فهنا يتم حل هذا المشكل وحينها يكون هوى الإنسان دليلا على حاجته للوحي المتعالي والنزيه.

وما استشكله ـ كانت ـ علميًا هو ما تؤكده الحضارة الغربية التي تدعي بلوغ الغاية في خدمة الإنسان وإسعاده إذ أن واقع الغرب المتحضر يشهد بأنه يصمم القوانين والمعاهدات والاتفاقيات بحسب مصالحه وحده مع إهمال أطراف العالم الأخرى بل لم يقتصر الأمر على مجرد إهمال الدول الأخرى وإنما تصدى إلى استغلالها وابتلاعها وسحقها وسرقة خيراتها[٢].

ومن هنا ركز القرآن الكريم على التحذير من الهوى أكثر من التحذير من العجز عن العلم إذ أن الجهل عملية لا إرادية وقصارى ما يمتلكه المرء أن يحصل أسباب العلم ويتجانف عن أسباب الجهل وهذا بخلاف الهوى

---

(١) نظرة في التاريخ العام ـ مقال لكانط ـ ترجمة عبد الرحمن بدوي، ضمن كتاب النقد التاريخي الذي جمعه بدوي ص ٢٨٦ ـ ٢٨٨.

(٢) انظر: المركزية الغربية وتناقضاتها مع حقوق الإنسان لعبد اللطيف الغامدي ص١٦٨ ـ ٢٧٣.

إذ هو عملية واعية يتم عن قصد وتعمد ـ غالبًا ـ ولكون الفعل الاختياري ظاهر في الهوى؛ فقد قال تعالى: ﴿ كَلَّآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ ﴿٦﴾ أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ ﴾ [العلق: ٦ ـ ٨] فظلمه وطغيانه مشروط بتحصيل شرطه وهو شعوره بالغنى مما يجعله لا يلتفت للآخرين وعلاجه بتذكر الدار الآخرة إذ فيها يتم القصاص ويحصل بتذكرها الانزجار عن الهوى والبغي؛ ولهذا قال تعالى بعد ذلك: ﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلرُّجْعَىٰٓ﴾ [العلق: ٨].

وقد حذر الله أنبياءه من الهوى في الحكم فقال تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ ﴾ [المائدة: ٤٨] فالوحي قد رفع الجهل فلم يبق إلا العدل في تنفيذه مما يعني أن وجود العلم الحق لا يكفي بمفرده حتى يسلم الحاكم من الأغراض والأهواء.

وقال تعالى: ﴿ يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ ﴾ [ص: ٢٦].

وإذا كان هوى الإنسان سيحمله على سن القوانين الجائرة فمن باب أولى أن يختلق العبادات الباطلة ولهذا سمي أهل البدع بأهل الأهواء لأن تدينهم مبني على أهواءهم حين يصفون العبادات أو يخترعونها.

وبسبب أن انحراف الإنسان لا يكون إلا لفساد القوة العلمية بالجهل وفساد القوة العملية

بالظلم جمع الله بينها في قوله تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ [الأحزاب: ٧٢] وفي المقابل فإن صلاحهما مقتض لكمال الإنسان ونزاهته ولهذا نفى الله فسادهما في حق نبيه ـ عليه السلام ـ فقال تعالى: ﴿وَٱلنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ

﴿ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ﴾[النجم: ١ ـ ٢] فعدم ضلاله ـ عليه السلام ـ مستلزم كمال اعتداله، وعدم غوايته مستلزم كمال علمه وبصيرته، ثم بين أن قيام مقتضيات العلم النافع والعمل الصالح لا يكفي بمجرده وإنما أنزل إليه الوحي لعدم القدرة على تحصيله مهما بلغ الإنسان من الكمال فقال تعالى: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ﴾[النجم: ٣].

الجهة الرابعة: الظروف المحيطة بالإنسان:

فكما أن ضعف الإنسان في نفسه وهواه وأنانيته يقف عائقًا أمام إنتاج دين يضبط الحياة بشمول وتناغم ويحقق الفوز في الدارين فإن الظروف المصاحبة للإنسان تقضي بالحاجة للدين الحق والوحي الصحيح.

يقول أستاذنا عبد الله سمك: (الدين بوجه عام ضرورة عقلية، وضرورة نفسية، وضرورة روحية، وضرورة اجتماعية، وضرورة سياسية، وضرورة أخلاقية، وضرورة عسكرية، والدين لا يمكن لأحد أن يستغني عنه إنه ضرورة للفرد والجماعة وللإنسان وللحيوان وللنبات وللجماد إنه ضرورة عالمية وكونية)[١].

ثم فصل هذه الأحوال بما مؤداه[٢]:

أولًا: ضرورة عقلية:

حيث إن العقل نزاع لمعرفة المجهول واكتناه المستقبل وفي العقل

(١) مدخل لدراسة الأديان لأستاذنا الدكتور: عبدالله سمك ص ٤١٩

(٢) المرجع السابق ص٤١٩ ـ ٤٤٦.

البشري فضول معرفي يدفعه للبحث والسؤال وهذا الفضول هو خاصية حب المعرفة التي ميزت الإنسان عن سائر الحيوان وبسببها اشتغل الناس بالبحث وتحصيل المعارف.

وبسبب الطبيعة المتسائلة لعقل الإنسان فإن أسئلته الوجودية لا يمكن الإجابة عليها إلا من خلال الوحي.

وذلك أن الأسئلة نوعان: الأسئلة الصغرى، والأسئلة الكبرى.

فالأسئلة الصغرى هي التي في استطاعة العلماء الإجابة عنها فكما يمكن الطبيب أن يجيب عن: ما سبب الصداع؟ ما سبب الحمى؟ ما سبب التسمم؟ بسبب أنه يبحث في الأمراض ويخضع ذلك للعمل المخبري فيشخص الحالة ويحدد السبب ثم يصف الدواء إلا انه لا يستطيع الإجابة عن مقولة الشر في العام! ما هو الشر؟ ومن أين أتى؟ إنه يتعامل مع شرور جزئية صغيرة لا مع المقولة الوجودية الكبرى!

وكما أن النحوي يتمكن من الإجابة على الأسئلة النحوية الصغرى: ما هو الفعل؟ ما هو الفاعل؟ ما هو المبتدأ؟ لماذا جاء هذا مرفوعًا وهذا منصوبًا ونحوها إلا أنه لا يستطيع الإجابة عن نشأة اللغة وتفسير ظاهرتها وكيف ألهم الله النوع الإنساني هذا البيان العجيب، إن النحوي لا يتعامل إلا مع النظام التفصيلي مفردةً مفردة دون أن يكلف نفسه تفسير ظاهرة اللغة باعتبارها معطى وجودي.

ومن هنا جنح العلماء إلى الاكتفاء بالإجابة على الأسئلة الصغرى[١]

---

(١) حيث أعلن كثير من العلماء والفلاسفة ـ بعد كانط ـ موت الفلسفة ودعوا إلى عدم بحث الاسئلة الوجودية الكبرى لعدم إمكان التحقق منها وإنما يكتفى بالاسئلة الصغرى لأنها هي النافعة. =

بسبب أنها هي الأسئلة التي تدخل في نطاق تخصصاتهم من جهة ويسهل الكشف عنها من جهة أخرى!

بينما بقيت الأسئلة الكبرى مجهولة الجوابات الحاسمة ولا يمكن تناسيها أو التغافل عنها إذ إلحاحها في النفس يبعث على القلق المعرفي والتساؤل الوجودي.

يقول بارتلي هيلر: (هذا اللغز العظيم الذي يستحث عقولنا: ما العالم، ما الإنسان؟ من أين جاءا؟ من صنعهما؟ من يدبرهما؟ ما هدفهما؟ كيف بدءا كيف ينتهيان؟ ما الحياة؟ ما الموت؟ ما القانون الذي يجب أن يقود عقولنا في أثناء عبورنا في هذه الدنيا؟ أي مستقبل ينتظرنا بعد هذه الحياة؟ هل يوجد شيء بعد هذه الحياة العابرة؟ وما علاقتنا بهذا الخلود...؟ هذه الأسئلة لا توجد أمة ولا شعب ولا مجتمع إلا وضع لها حلولًا جيدة أو رديئة مقبولة أو سخيفة ثابتة أو متحولة...)[1].

ويقول شاشاوان: (مهما يكن تقدمنا العجيب في العصر الحاضر... علميًا وصناعيًا واقتصاديًا واجتماعيًا ومهما يكن اندفاعنا في هذه الحركة العظيمة للحياة العلمية وللجهاد والتنافس في سبيل معيشتنا ومعيشة ذوينا فإن عقلنا في أوقات السكون والهدوء (عظامًا كنا أو متواضعين خيارًا كنا أو أشرارًا) يعود إلى التأمل في هذه المسائل الأزلية: لم وكيف كان وجودنا ووجود هذا العالم وإلى التفكير في العلل الأولى أو الثانية وفي حقوقنا وواجباتنا)[2].

= انظر الغيب والعقل لالياس بلكا ص ٦٠ ـ ٦٢ وهو اقرار ضمني على عجز العقل، وأما الذين لا يزالون يبحثون فلم يقدموا أي أمر يقيني مما يعني عجز العقل البشري على كل احتمال!

(١) مدخل لدراسة الاديان لعبدالله سمك ص ٤٢٨

(٢) مدخل لدراسة الأديان لعبدالله سمك ص ٤٢٨.

فمن هنا كان الدين مشبعًا لهذا النهم المعرفي والفضول العقلي مجيبًا عن هذه الأسئلة.

ثانيًا: ضرورة نفسية:

سبق تقرير أن الفطرة تقضي بالنزوع لطلب الحق دون الباطل والخير دون الشر ومن ضمن هذا نزعة التدين في النفس البشرية ويظهر هذا من جهتين:

الأولى: أن النفس في الظروف الطبيعية تنزع نحو التدين فالوجدان بما يشتمل عليه من عواطف لا يمكن أن يخلو من الشوق والحنين للتعبد والأنس بهذا والإرادة إنما هي رغبة متسلسلة لابد أن تنتهي إلى مراد لذاته ولا يمكن إلا أن يكون هذا المراد لذاته هو الله وحين تظفر بذلك تطمئن وتسكن كما قال تعالى: ﴿أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ﴾ [الرعد: ٢٨]، وكل هذا يقضي أن التدين غريزة راسخة في النفس.

الثانية: أن النفس في الحالة المرضية حين يصيبها القلق النفسي تتعالج بالدين مما يعني أن في مقدرة الدين إعادتها لوضعها الصحيح بسبب أنه موافق لها مشبع لحاجاتها وهذا ما اعترف به كثير من المعاصرين رغم المادية الجامحة يقول وليم جيمس: (إن أعظم علاج للقلق هو الإيمان)[١] ويقول دايل كارنيجي[٢]: (إن أطباء النفس يدركون أن الإيمان القوي والاستمساك بالدين كفيلان بأن يقهرا القلق والتوتر العصبي)[٣].

---

(١) مدخل لدراسة الاديان لعبد الله سمك ص ٤٢٨.

(٢) دايل كارنيجي أديب أمريكي أنشأ معهدًا لتعليم الخطابة والتواصل الإنساني والتأثير على الناس وتوسع معهده إلى مئات الفروع في أمريكا وكندا وأوروبا توفي عام (١٩٥٥م). انظر: مقدمة الترجمة لكتابة: دع القلق ص٥ ـ ١١.

(٣) دع القلق وابدأ الحياة لدايل كارنيجي ص٤٢ ـ ٤٦.

وقد قرر أحد الأطباء النفسيين في دراسة متخصصة[١] أن الدين ضرورة نفسية واستخلص من الاختبارات التي أجراها على المرضى النفسيين نتيجة هامة وهي:

«أن كل من يعتنق دينًا أو يتردد على دار العبادة يتمتع بشخصية أقوى وأفضل ممن لا دين له أو لا يزاول أي عبادة».

ثالثًا: ضرورة اجتماعية:

إذا كان الدين ضرورة لعقل الإنسان وروحه فلا يعني أن الدين لا يشبع إلا الجانب الفردي من الإنسان بل إن الدين ضرورة اجتماعية إذ كما يشبع البعد الشخصي فهو يشبع البعد الجماعي.

فلما كان الإنسان مدنيًا بطبعه نزاعًا للاجتماع اقتضى الاجتماع البشري تنظيم العلاقات وضبطها على أساس الحقوق والواجبات والقيم والأدبيات ابتداءً من علاقة أفراد الأسرة إلى علاقة أفراد القبيلة أو القرية او المدينة إذ لا يمكن للاجتماع البشري أن يبقى فوضى ليتحول الإنسان فيه الى ذئب على أخيه الإنسان.

وتنظيم علاقات الناس في زواجاتهم وتجاراتهم وعباداتهم وفنونهم وآدابهم وتنصيبهم لرؤسائهم ومقدميهم لا يمكن أن يضطلع به إلا الدين سواء كان دينًا حقًا أو باطلًا والدين الباطل لابد أن يهمل بعض الجوانب أو يؤسس بعضها الآخر على ما يصادم الفطرة أو لا يفي بمقصودها فلم يبق إلا الدين الحق ولا يكون الدين حقًا إلا إذا تم تأسيسه على الوحي فمن هنا كان الدين الحق ضرورة اجتماعية.

---

(١) انظر: العودة إلى الإيمان لهنري لنك ترجمة: ثروة عكاشة ص ١٤ ـ ٢٦.

يقول ابن حزم رادًّا على منكري الشرائع الزاجرة عن تظالم الناس وعن القبائح:

(أليس الفلاسفة كلهم قد قالوا: صلاح العالم بشيئين: أحدهما ظاهر والآخر باطن، فالباطن هو استعمال النفس للشرائع الزاجرة عن تظالم الناس وعن القبائح والظاهر: هو التحصين بالأسوار واتخاذ السلاح لدفع العدو الذي يريد ظلم الناس والإفساد. ثم أضافوا إلى إصلاح النفوس بما ذكرنا إصلاح الأجساد بالطب؟

فلابد من نعم ـ ضرورةً فيقال لهم: فهل صلاح العالم وانكفاف الناس عن القتل الذي فيه فناء الخلق وعن الزنا الذي فيه فساد النسل ومن الرذائل من البغي والحسد والكذب والجبن والبخل والنميمة والغش والخيانة وسائر الرذائل إلا بشرائع زاجرة للناس عن كل ذلك؟

فلابد من نعم ضرورة وإلا وجب الإهمال الذي فيه فساد كل ما ذكرناه فإذن لابد من ذلك ولولا ذلك لفسد العالم كله ولفسدت العلوم كلها ولكان الإنسان قد بطلت فضيلة الفهم والنطق والعقل الذي فيه وصار كالبهائم)[١].

وهي عند أولئك الذين لا يرتقون بالدين رأسًا من جهة أنه طريق الفلاح والفوز في الآخرة لا يترددون في بيان أنه ضرورة لحفظ المجتمع يقول فولتير ساخرًا من الملاحدة الماديين: (لم تشككون في الله ولولاه لخانتني زوجتي وسرقني خادمي)[٢].

---

(١) الفصل لابن حزم، ١/ ٧٩

(٢) مدخل لدراسة الاديان لعبد الله سمك ص ٤٣١.

رابعًا: ضرورة سياسية:

لما كانت العلاقات بين الناس تتفاوت في أهميتها ثم فرزها إلى مستويات بعضها أهم من بعض فمن أهم هذه العلاقات ما تضطلع به السياسة مما يعني أن السياسة فرع من العلاقات الاجتماعية ولأهميتها جعلت في هيئة اعتبارية تخصها وأضحت علمًا قائمًا بنفسه له أسسه ونظرياته ولما كانت سياسة الناس لا تصلح إلا بالعدل واجتناب الظلم وتستمر بالحب أو الاحترام كي لا تنشب النزاعات والقلاقل التي تضعف الدول أو تهدمها كانت الحاجة للدين ماسة ولا يغني التثقيف والقانون عن الدين فالعلم والقانون لا يكفي كل واحد منهما لضبط الناس وسياستهم فأما العلم فإنه ينشر المعرفة الحقة والمفاهيم الصحيحة والثقافة الطيبة لكنه انما يعمل من خلال القوة العلمية في الانسان وهي بمفردها لا تكفي فكم من عالم بقبح أمر وهو يواقعه مما يعني أن داخل الإنسان لابد لضبطه من العلم الصحيح والضمير الخلقي القويم وحتى إن تم بناء داخل الإنسان بشقيه فإن هذا وإن تم لبعض الناس فلن يتم لجميعهم مما يعني الحاجة لرقابة خارجية لها سلطتها وسطوتها.

ورُوي عن وهب بن منبه: (العلم كالغيث ينزل من السماء حلوًا صافيًا فتشربه الأشجار بعروقها فتحوله على قدر طعومها فيزداد المر مرارة والحلو حلاوة فكذلك العلم تحفظه الرجال فتحوله على قدر هممها وأهوائها فيزيد المتكبر كبرًا والمتواضع تواضعًا)[1] وما روي عن وهب بن منبه أشار إليه القرآن الكريم حين قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ۛ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾[البقرة: ٢]، فجعل القرآن هدى للمتقين وقال في مقابل هذا: ﴿وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى﴾[فصلت:

(١) إحياء علوم الدين للغزالي ٣/ ٣٤٨ ولم أجده في الكتب المسندة للتفسير والحديث وغيرها.

٤٤] فبسبب فساد قلوبهم صار القرآن لا ينفعهم.

وأما القانون فإنما يعمل من خارج الإنسان حيث يضطره إلى الانضباط رغمًا عنه مما يعني أن القانون وإن ضبط العلاقة الخارجية فإنه لا يشبع الميل الداخلي ولا يربي في الإنسان القناعة عن طواعية واختيار ولهذا حين يرتفع القانون أو يضعف يظهر تمرد الإنسان وظلمه وبغية وعنفه!

فمع أن الولايات المتحدة ترى في نفسها أنها أرقى ما وصلت إليه الحضارة من التقدم والحرص على رفاهية الإنسان ونعميه إلا أن هذا الشعب الذي توفر له ما لم يتوفر لغيره من أسباب السعادة لما كان متهالك الداخل ليس لديه وازع من ضمير ولا دافع من خلق لا يلبث عند ضعف القانون أن يظهر فساده وظلمه فحين جاء إعصار كاترينا عام ٢٠٠٥م في بعض الولايات وحدث بسببه فراغ قانوني سادت أوضاع النهب والسلب والسطو على المحلات التجارية وغيرها بشكل مخيف[(١)].

وهذا بخلاف المجتمعات المسلمة فإن انقطاع الكهرباء في كثير من الأحياء المسلمة لا يحول البلد إلى دمار أو عنف بل إن البلاد الإسلامية المنكوبة بالحروب والتي ترزح تحت الفقر والفاقة لا يحصل هذا فيها إلا في حالات فردية لا يخلو منها مجتمع! مع خلوها من القانون والرقابة!

ولعدم كفاية القانون في ضبط النفوس قال الرئيس الأمريكي ويلسون:

(وخلاصة المسألة إن حضارتنا إن لم تنقذ بالمعنويات فلن تستطيع المثابرة على البقاء بماديتها وإنها لا يمكن أن تنجو إلا إذا سرت الروح الدينية في جميع مسامها ذلك هو الأمر الذي يجب أن تتنافس فيه معابدنا

---

(١) انظر: مدخل لدراسة الأديان لعبد الله سمك ص ٤٣٤ ـ ٤٣٦.

ومنظماتنا السياسية وأصحاب رؤوس أموالنا وكل فرد خائف من الله محب لبلده)[١].

فإذا كان العلم والتثقيف وحده لا يكفي لضبط العلاقات بسبب أنه لا يربي إلا القوة العلمية من الإنسان ويهمل القوة الإرادية العملية وحتى لو تم ضبط العلم والإرادة فإن هذا إنما يضبط البعد الداخلي في الإنسان ويربي الرقابة الذاتية وهي وإن استقامت حينًا فلن تدوم وإن استجاب لها بعض الناس لم يستجب لها الجميع مما يعني إهمال البعد الخارجي الرقابي كما أن القانون وحده لا يكفي ـ أيضًا ـ لأنه لا يضبط إلا البعد الخارجي مهملًا البناء الروحي الداخلي والانضباط الذاتي.

وحينها فلابد من منظومة متكاملة تضبط الداخل والخارج ويكون لها رقابة أخلاقية وقانونية وترتبط بسلطة عليا ليست من البشر أنفسهم وهذه المنظومة لا يفي بها على وجهها المتكامل إلا الدين الحق مما يعني ضرورة الحاجة السياسية للدين الحق!

خامسًا: ضرورة أخلاقية:

إن السياج الأخلاقي هو الضامن الوحيد لمودة الناس وتعاطفهم فمتى كان هناك دين يحرك الضمائر ويدفع باتجاه طلب الآخرة وإيثار الآجل فستتلاشى الأحقاد والضغائن وتضعف النزوات الانتهازية لأن الإنسان حينها يترك العاجل ويطلب الآجل ويود لأخيه ما يوده لنفسه فينتشر الصدق والوفاء بالعهد والأمانة وإكرام الضيف وإغاثة الملهوف ونصرة المظلوم وإعانة المحتاج وكف الأذى

---

(١) الدين والعلم للمشير أحمد عزت باشا ص ١٧٣.

وغض البصر ولن تصلح حياة الناس إلا بهذا النسيج المتماسك من مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم، والأخلاق لا يمكن استمدادها إلا من الدين الحق فكان بهذا ضرورة أخلاقية.

ولهذا كثر في الأديان ذات الأصول السماوية الحث على مكارم الأخلاق مما يعني أن الوحي منبع الأخلاق.

جاء في الوصايا العشر بالتوراة ما يلي[(١)]:

- أكرم أباك وأمك ليطول عمرك في الأرض التي يعطيك الرب إلهك.
- لا تقتل.
- لا تزن.
- لا تسرق.
- لا تشهد على غيرك شهادة زور.
- لا تشته بيت غيرك لا تشته امرأة غيرك ولا عبده ولا جاريته ولا ثوره ولا حماره ولا شيئًا مما له.

وفي مواعظ المسيح عليه السلام من الإنجيل جاء ما يلي[(٢)]:

- هنيئًا للودعاء لأنهم يرثون الأرض.
- هنيئًا للجياع والعطاش إلى الحق لأنهم يشبعون.
- هنيئًا للرحماء لأنهم يُرحمون.

---

(١) انظر: سفر الخروج ٢٠: ١٢ ـ ١٧.

(٢) انظر: إنجيل مَتّى ٥/ ٥ ـ ١٩ حيث يلاحظ ربط هذه الأخلاق بالبعد الديني وهو الجزاء الأخروي تحديدًا.

- هنيئًا لأنقياء القلوب لأنهم يشاهدون الله.
- هنيئًا لصانعي السلام لأنهم أبناء الله يدعون.
- هنيئًا للمضطهدين من أجل الحق لأن لهم ملكوت السماوات.

إلى أن قال:

(فمن خالف وصية من أصغر هذه الوصايا وعلّم الناس أن يعملوا مثله عُد صغيرًا في ملكوت السموات وأما من عمل بها وعلمها فهو يعد عظيمًا في ملكوت السموات) أهـ.

وبعيدًا عن الوقوف على تفاصيل الكلمات السابقة ونقد ما فيها من مخالفات بسبب أننا لا نستطيع أن نجزم بأنها من مصدر إلهي خالص إلا أن المعنى الإجمالي يكفي في التدليل على دور الأخلاق واعتمادها على الدين مما يشهد لأصل الفكرة وهي أن حياة الناس لا تستقيم إلا بأخلاق والأخلاق لا تستقيم إلا بالدين الحق فمن هنا كان الدين الحق ضرورة أخلاقية.

وأما في القرآن وصحيح السنة فإن وضوح هذا المعنى وجلائه لا يستدعي الإطالة فمن أهم ذلك قول ابن مسعود ﷺ: من سره أن ينظر إلى وصية محمد التي عليها خاتمه فليقرأ هؤلاء الآيات: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾ إلى قوله: ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[الأنعام: ١٥١ - ١٥٣][(١)]، وهذه الآيات هي قوله تعالى: ﴿۞ قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ۖ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ۖ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۖ وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُم مِّنْ إِمْلَاقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ ۖ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ۖ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا

---

(١) الترمذي في السنن رقم (٣٣٢٤)، والطبراني في الكبير رقم (١٠٠٦٠)، والبيهقي في شعب الإيمان رقم (٧١٩٨)، وحسنه شعيب الأرناؤوط في عمله على سنن الترمذي.

بِٱلْحَقِّۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١٥١﴾ وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُۥۖ وَأَوْفُوا۟ ٱلْكَيْلَ وَٱلْمِيزَانَ بِٱلْقِسْطِۖ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۖ وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُوا۟ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰۖ وَبِعَهْدِ ٱللَّهِ أَوْفُوا۟ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿١٥٢﴾ وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٥٣﴾﴾ [الأنعام: ١٥١ ـ ١٥٣].

سادسًا: ضرورة اقتصادية:

حاجة الإنسان المالية إما فردية تخصه هو وإما جماعية لا ينالها إلا بمشاركة الجماعة ولا يمكن أن يشارك الجماعة ليأخذ منها إلا إذا أعطاها وبناء على هذين الجانبين الفردي والجماعي أخذت أهم النظم الاقتصادية بجانب مع إهمال الآخر!

فأما البعد الفردي الخاص فقد أخذت به الرأسمالية حيث إن الرأسمالية هي: (النظام الاقتصادي الذي يمتلك فيه الأفراد آحادًا أو جماعات الموارد الإنتاجية ملكية خاصةً كما أن لهم الحق في استخدام مواردهم بأية طريق يرونها مناسبة)[١].

وهو يقوم على أُسس[٢]:

١ ـ الحرية الاقتصادية: حيث يكفل هذا النظام للفرد حرية النشاط الاقتصادي للفرد سواء من حيث الكسب أو الإنفاق وتضمحل قيود الدولة إلى أبعد مدى إلا بما يضمن للآخرين تساوي حرياتهم.

---

(١) النظم الاقتصادية المعاصرة لمحمد حامد ص ١٦.

(٢) انظر: النظم الاقتصادية لمحمد حمدي النشار، ص ٣٣.

٢ ـ **الملكية الخاصة** ـ وهي حجر الزاوية ـ إذ للفرد أن يتملك ما يشاء كما يشاء ولهذه الخاصية قفز الاقتصاد الرأسمالي لأنه حول الحياة المالية إلى ميدان للتسابق والتنافس المحموم فلا مكان فيه لغير القوي!

٣ ـ **حافز الربح**: وهو البحث عن أكبر ربح ممكن مما يعني أن المال لم يعد يهدف ـ في ظل الراسمالية ـ إلى إشباع الحاجات الأساسية وإنما يفتح المجال لتملك الاشياء الأساسية والترفيه الكمالية وتجاوزها إلى المحرمات ما دام أنها تحقق الربح!

ومع هذه الإيجابيات إلا أن به عددًا من العيوب أهمها[1]:

ـ إهمال الجوانب الأخلاقية التكافلية فيحول حال الناس الى سباق محموم وجشع مسعور كما يجر إلى التفاوت الكبير حيث يقسم المجتمع إلى طبقتين أغنياء جدًا وفقراء جدًا والفقراء هم الأغلب والأكثر كما يقود إلى فرض احتكار السوق وحصره في متنفذين لا يمكن الكسب إلا من خلالهم! كما إنه كثير التقلبات الحادة مما يجر إلى بؤس الإنسان وشقاءه بسبب شقه المظلم والأهم من هذا أنه يحاصر البعد الديني حيث يربي الإنسان على إيثار العاجل وإهمال رضى الله والدار الآخرة وكل هذه المساوئ بسبب نزعته الفردية الأنانية.

وأما البعد الجماعي فأخذ به الاقتصاد الاشتراكي حيث ان النظام الاشتراكي في الاقتصاد جاء على معاني فربما يطلق على مجرد تدخل الدولة في الاقتصاد وحينها فيعني أنه نقيض لسياسة الحرية الاقتصادية وربما استعمل بمعنى تحسين حالة العمال والطبقات الفقيرة وحينها فيراد به إصلاح مساوئ الرأسمالية!

---

(١) انظر: النظام الاقتصادي في الإسلام لعمر بن فيحان المرزوقي وآخرين ص٦٠ ـ ٦١.

ويمكن توصيفه بأنه: (النظام الذي يتميز بامتلاك الدولة لوسائل الإنتاج)[(١)]، وهو يضيق الملكية الخاصة مع توسيع الملكية الجماعية والمقصود بالجماعية هي حصر الثروة في يد الدولة! ويقوم على أسس أهمها[(٢)]:

١ ـ **الملكية العامة** وتعني أن ملكية وسائل الإنتاج إنما تكون بيد النظام الاشتراكي وهذا يعني أن الأفراد يتساوون حيال ملكية وسائل الإنتاج مما يمنع التمايز بينهم ولا تتيح الدولة الملكية الفردية إلا في نطاق ضيق وهي امور الاستهلاك الشخصي.

٢ ـ **إشباع الحاجات الجماعية** قبل الحاجات الخاصة ويتم سن القوانين بناء على هذا المعنى إذ الأولوية لها دائمًا.

٣ ـ **التخطيط المركزي** وهو تنظيم النشاط المتعلق بالإنتاج وتبادل الكسب وهذا في مقابل جهاز الأثمان في الرأسمالية.

ومع نزوع هذا النظام لإشباع حاجات العامة ورعاية مصلحة الأغلبية ومعالجة سوء احتكار الثروة فإن له مساوئ عديدة أهمها:

تقييد حريات الأفراد وقتل الحافز الفردي الذي له دور أساسي في إثراء النشاط الاقتصادي كما أنه يلغي الملكية الفردية مما يعني أنه يصادم الفطرة التي جبلت على حب التملك! فتفتر البواعث الطموحة بسبب تقييد الحريات فإذا وجد العامل الذي يعمل بجد ونشاط أنه يأخذ مثل العامل الكسول تحول إلى كسول مثله وبسبب هذا أنهار سريعًا كما أنه يحارب الدين ويجعل إبعاد الدين شرط للحياة لأن الدين أفيون للشعوب ومخدر لبذلها ـ في نظره ـ ومن

---

(١) تاريخ الفكر الاقتصادي للبيت شقير ص٢٧.

(٢) انظر: علم الاقتصاد والمذاهب الاقتصادية لمصطفى العبدالله ص ٢٦٨.

هنا ماتت معاني الإخاء والإيثار في النفوس! وكل هذه المساوئ بسبب نزعته الجماعية التي صادمت الفطرة الخيرة في النفوس!

ومن خلال هذين النظامين التي قدمتها أرقى الأمم المعاصرة تظهر الاختزالية إذ يتم تنظير الاقتصاد وفق اتباع جانب وإهمال الآخر ومن هنا كانت الحاجة لنظام اقتصادي متكامل يعطي الفرد حقوقه ويسمح له بالتملك الخاص ويعطي الجماعة حقوقها ويرى لها كيانها في توازن صحيح وكما يوازن بين الفردية والجماعية يوازن بين الرغبة المادية والقيم الروحية حين يحث على طلب الآخرة مما يقود إلى البذل والإيثار وكما يراعي الصرامة القانونية يراعي التراحم الأخلاقي فيرغب في وفاء المكيال والميزان والبعد عن بخس الناس أشياءهم وكل هذه التكاملية لا يحققها إلا الدين الحق فمن هنا كان الدين الصحيح ضرورة اقتصادية لا محيد عنها!

سابعًا: ضرورة عسكرية:

يمر الإنسان بحالة السلم وهي الأصل ويمر بحالة الحرب وهي الاستثناء ومع أن الإنسان حين يسعى لتحصيل حاجاته الخاصة وإقامة حاجاته العامة على السلام وتبادل المنافع فإن تعارض المصالح يفرض خيار الحرب حين تفشل جميع مساعي السلام إذ أن الناس ليسوا على الخير جميعهم إذ يوجد من يفرض على الإنسان الكفر ويمنعه من الاستجابة للإيمان أو يكون جشعًا خبيثًا فيقود جيشه لنهب خيرات الأمم الأخرى وفي كلا الحالين تحتم الظروف اختيار الحرب إما لاستنقاذ الناس من الشرك كما في الجهاد الذي شرعته الشرائع السماوية وإما للدفاع عن المال والعرض وفي كلا الحالين يقتضي الموقف أن يندفع الإنسان في خيار القتال بعقيدة صادقة وعزيمة قوية

وإقدام وبسالة وكل هذه الدوافع لا يمكن تحصيلها إلا بالدين الحق الذي يزرع حب الله سبحانه وإيثار الآخرة في النفوس فتحولها إلى طاقة لا تخشى الموت ولا ترهب اللقاء ومن هنا لا يمكن لأي مصدر آخرغير الدين الحق ان يغذي هذه المعاني ويشحذها في النفوس وهنا كان الدين ضرورة عسكرية ويؤكد هذا أمران:

الأمر الأول: واقع الجيوش الملحدة أو غير المتدينة أو حتى تلك المتدينة بالأديان الباطلة فإن من ليس أمامه غير الدنيا فإذا فاتت عليه لم يحصل على شيء لا يمكن أن يكون في نفسه من الدوافع للشجاعة والإقدام ما يحمله على الجهاد والنزال، كما قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾[البقرة: ١٦٥]، وقال في وصف أهل الدين الفاسد من اليهود: ﴿لَا يُقَٰتِلُونَكُمْ جَمِيعًا إِلَّا فِى قُرًى مُّحَصَّنَةٍ أَوْ مِن وَرَآءِ جُدُرٍۭ﴾[الحشر: ١٤]، وقال: ﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ ٱلنَّاسِ عَلَىٰ حَيَوٰةٍ﴾[البقرة: ٩٦] والواقع النفسي للجيوش التي تفتقر للإيمان بالله واليوم الآخر يؤكد في كل الأحوال ضعف معنويات أفرادها القتالية.

وقد شاهد أهل الاختصاص في الشأن العسكري أثر الدين في رفع المعنويات القتالية يقول مدير أكاديمية ناصر العسكرية العليا ـ بمصر ـ (ما إن انتهت المعركة الخاسرة التي دارت بين العرب والصهيونية فيما بين الخامس والتاسع من يونيو ١٩٦٧م حتى أسرعت أجهزة الدولة بدراسة الأسباب والمسببات التي أدت إلى هذه النكسة الكبرى، لم يكن ينقص القوات المسلحة في هذا اليوم العتاد ولم ينقص القوات المسلحة في هذا اليوم الذخائر ولم ينقصهم الأفراد ولا الخطط ولكن كانت تنقصهم الروح المعنوية.

وكانت العقيدة ـ عقيدة الجهاد ـ لاشك أنها كانت مهزوزة ومختفية وقد كانت الماديات قد تسلطت على الفكر والعقل مما حجب السلاح الحقيقي

السلاح الأول سلاح الإيمان والإصرار والعقيدة هذا هو الدرس الأول والحقيقة الناصعة. وفي زمن لا يتجاوز الستة أشهر حدث تغيير كبير في الصورة وتحققت إنجازات.... ما زال العدو لا يصدق إنها قد تمت، إنجازات يسعد كل مسلم وكل عربي عندما يعلم أنها قد تحققت وتزداد سعادته عندما يعلم إنها قد تحققت بفضل الإيمان والعقيدة والدين)[(١)].

والأمر الثاني: واقع الجيوش المؤمنة وهي الجيوش التي يدين مقاتلوها بالدين الحق فإنهم يظهرون من الشجاعة والإقدام والبسالة ما لا يظهر من غيرهم وكل هذا بسبب الإيمان الذي يدفعهم للتضحية والإباء وشواهد ذلك كثيرة في كل عصر كما أن المقارنة في أخلاق الحرب بين الجيوش المؤمنة بالله والدار الآخرة تظهر فضلهم على الجيوش غير المؤمنة ويتجلى هذا بفارق كبير في كل قواعد الحرب وأدبياتها وأخلاقها فالمؤمنون يسعون لنشر التوحيد والعدل ونصرة المظلوم وإغاثة الملهوف ويلتزمون بالعهود والمواثيق ولا يقتلون النساء والأطفال والشيوخ ولا يغتصبون النساء ولا يقطعون الأشجار أو يفسدون الموارد.

بينما يغلب على الجيوش غير المؤمنة أنهم يسيرون لغير نصرة الدين الحق ولا ينشرون العدل وإنما تهمهم مصالحهم فقط؛ فيخلفون العهود ويغدرون دون وفاء ويتوسعون في قتل النساء والأطفال والشيوخ ويغلب عليهم اغتصاب النساء وانتهاك الأعراض مع ما يجرون من الدمار والإفساد في الأرض ولهذا لما قارن غوستاف لوبون[(٢)] بين حروب المسلمين وحروب

---

(١) مدخل لدراسة الأديان لعبد الله سمك ص ٤٤٥ ـ ٤٤٦.

(٢) غوستاف لوبون، طبيب ومؤرخ فرنسي، عرف بحبه للعرب والمسلمين كتب عدد من الكتابات التاريخية أهمها (حضارة العرب) توفي عام (١٩٣١م). انظر: مقدمة المحقق ص ١٢.

غيرهم قال: (لا يعرف التاريخ فاتحًا أرحم من العرب)[1].

وكل هذا يقود إلى الجزم بأن الدين الصحيح ضرورة عسكرية بسبب ما يزرعه من دوافع إيمانية وينشره من قوانين عادلة وأخلاق فاضلة ومقاصد نبيلة.

(١) حضارة العرب لغوستاف لوبون ترجمة: عادل زعيتر ص ١٤٤.

المبحث الثاني:

ما ينفرد به الوحي

لما كانت المعرفة البشرية محدودة وعجز الإنسان عن درك كثير من العلميات والعمليات أمر مشاهد كان هذا الافتقار الذاتي دليل على الحاجة للوحي كي يحصل ما عجزت عنه القدرة البشرية وإذا كان الوحي إنما جاء لرأب النقص الحاصل عند البشر فهذا يقتضي أنه انفرد بما لا يسع الجنس البشري تحصيله وليس في مقدوره الظفر به وإلا لم يكن لنزوله فائدة لو كان في مكنة الإنسان تحصيل طريق سعادته على وجه التمام.

ومع أن العقل ربما اهتدى بمفرده إلى بعض الحقائق المجملة وهي جمل العقائد وأصولها كوجود الله سبحانه واتصافه بالكمال ووجوب عبادته سبحانه والاستدلال العقلي على المعاد إلا أنه لا يملك أن يهتدي إلى التفصيلات المحضة كتفاصيل الأسماء والصفات ومبدأ الخلق وقيام الساعة وآحاد العبادة والنظم التفصيلية للتشريع مما يعني أن الوحي يختص بإدراك ثلاثة أمور وهي:

- تفصيلات الغيب وهي الغيب الخبري.
- العبادات التفصيلية.
- التشريعات والنظم.

المطلب الأول: الغيب الخبري:

كل أمر لا تدركه الحواس فهو غيب إلا أن من الغيب ما تدركه العقول ومنه ما لا يمكن العلم به إلا بطريق الوحي وهذا يستلزم التفريق بين الغيب

المعقول والغيب المحض(الخبري) حتى ينكشف وجه كون الوحي اختص بغيبيات لا يمكن العلم بها إلا من طريقه.

والفرق الأول: أن الغيب المعقول ينفرد عن الغيب المحض بأن الغيب المعقول لا يمكن إدراكه ألا بتوسط المحسوسات فكما أن وجود الأشياء دليل على وجود خالقها بحيث إن القدر المحسوس هو هذا الوجود المشاهد والغيب الذي يلزم عن هذا المحسوس المشاهد هو وجود الله سبحانه وتعالى إذ أن الأثر مستلزم ضرورة لوجود المؤثر.

ثم إن ما في الكون من إتقان مستلزم لكمال علم خالقه وقدرته وما فيه من تخصيص مستلزم لإرادة الله سبحانه والغايات المحدودة في مأموراته ومخلوقاته تستلزم حكمته العظيمة ثم إن كمال وجوده مستلزم لعبادته إلى سائر مفردات الغيب المعقول مما يعني أن الغيب المعقول لابد أن يقف العلم به على تحقق شرطه الحسي وأما الغيب المحض فلا يمكن العلم به لعدم وجود الوسيط المستلزم للعلم به مما يعني أن العلم به من خصائص الوحي التي انفرد بها.

والفرق الثاني: أن الغيب المعقول إنما هو مقولاته الكبرى وأصوله الأساسية بينما الغيب المحض إنما هو التفصيلات التي تشرح هذه المقولات أي أن موضوع الغيب المعقول هو الأصول والكليات وموضوع الغيب المحض هو التفصيلات والجزئيات.

ويمكن اعتبار هذا بما يغيب من أمور الدنيا فإن علم المرء بما يغيب عنه من أمور الدنيا لا يمكن أدركه إلا بنفس جنس الطرق السابقة فالعقل يدرك القضايا التي تترك آثارًا محسوسة فإذا شاهد جهازًا علم أن له صانع وإذا شاهده على غاية الإتقان علم حذق صانعه وعلمه وقدرته وإذا رآه محققًا لهدف معين

علم حكمه صانعه وهدفه فهو هنا يستدل بما يشاهده على ما يغيب عنه أما الغيب الذي لا يترك أثرًا محسوسًا فإنما يعلم به إذا أخبر به الثقات ونقلوا ما يحتاج اليه والرواية هنا هي طريق العلم بما غاب من أمر الدنيا والوحي من جنس الخبر إذ هو خبر مخصوص!

وعلى هذا فالعلم بما غاب من أمور الدنيا دليل على العلم بما يغيب من أمور الآخرة أي أن طريقها واحد وإن كانت تختلف في موضوعاتها.

ولا يقدح في اختصاص الوحي بدرك الغيبيات ما يحصل بطريق الكشف والإلهام من كشف بعض المغيبات فعن هذا جوابان:

الأول: أن الإلهام من جنس الوحي وأحد أنواعه وحينها لم يخرج العلم بهذه المدركات عن طريق الوحي بمعناه الشامل

والثاني: أن الإلهام إنما هو طريق ظني خاص نادر فأما إنه ظني فلأن صدقه ليس يقينيًا إذ ليس له نفس ضمانات الوحي الذي اختص به الأنبياء وأما إنه خاص فلأن العلم به لا يتحصل إلا لمن شاهده فحسب ولا يلزم الآخرين التصديق به وإما انه نادر فلأن الإلهام لا يقع إلا في حالات قليلة مما يعني أن اعتماده للقدح في خصوصية الوحي ليس بموقف علمي بسبب أن النادر لا حكم له فأين ظنية الإلهام من يقينية الوحي وأين ما يحصله الوحي من العلم بمئات المغيبات من ما يحصله الإلهام الذي لا يعدو خاطرة ظنية لا يدرك بها الإنسان إلا بعض أحوال زوجته ودابته ونحو هذا مما يعني أن الإلهام لا يقدح في اختصاص الوحي لأن الحقائق العلمية لا يمكن العلم بها بناءً على الفروق الخفية والدقيقة والظنية!!

وقد نص الله سبحانه على هذا الأمر فقال تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا

يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾[الأنعام: ٥٩]، وقال تعالى: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[النمل: ٦٥] فأطلق هنا دون تقيد فأفاد أن كل هذا مما اختص الله بالعلم به فلا يشاركه فيه أحد لا من أهل السموات ولا من أهل الأرض.

ثم بين أن الأنبياء إنما علموا ما علموا بطريق الوحي فقال تعالى: ﴿قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّى مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ﴾ [الأنعام: ٥٠] فأمر نبيه الكريم أن ينفي امتلاك خزائن الرزق وعلم الغيب وأن يكون ملكًا وهي أمور مطابقة للواقع مما يستلزم إنها إذا انتفت في حق أفضل الخلق فانتفاءها في حق من دونه أولى ثم بين انه لا طريق للعلم بذلك إلا بالوحي الذي يوحيه الله إليه.

ومن أمثلة الغيب المحض الصفات الخبرية وتفاصيل الصفات العقلية فإن الصفات الإلهية منها ما يدركه العقل لكن على وجه الإجمال فإذا شاهد العالم المحسوس متقنًا علم أن خالقه متصف بالعلم والقدرة وإذا شاهد الغايات المحمودة علم اتصاف الله بالحكمة وغيرها من الصفات العقلية إلا أن تفصيلاتها وكيفياتها لا يمكن للعقل أن يعلمه مما يعني أنه حتى ما يدركه العقل منه معقول ومنه غيب محض أما سائر الصفات الإلهية الأخرى وهي التي تسمى بالصفات الخبرية فلا يمكن العلم بها إلا من طريق الوحي مثل صفة الاستواء والوجه واليدين ونحوها قال تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾[طه: ٥]، وقال: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، وقال في الوجه: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]، وقال في الساق: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾[القلم: ٤٢].

ومن أمثلته ـ أيضًا ـ كيفية الذات الإلهية ولهذا جاء في الأثر: (تفكروا في

خلق الله ولا تتفكروا في الله فإنكم لم تقدروه قدره)[(١)].

ولهذا نهى الله عن ضرب الأمثال لذاته العلية كما قال تعالى: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾[النحل: ٧٤] والأمثال لا تكون إلا بمقايسة المتماثلين والتماثل بين المقيسات إما بوجود الجامع أو انتفاء الفارق وهذا ممتنع في حق الله لعدم تماثل الخالق والمخلوق ولقيام المانع من المقايسة فلا يجوز في حقه قياس تمثيل ولا قياس شمول بحيث يدخل في قضية كلية يستوي أفرادها كما قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[الشورى: ١١]، فإذا امتنعت مشاهدته في الدنيا وامتنع قياسه بالعقل علم أنه لا طريق لمعرفته من هذه الجهة إلا بالوحي.

وأما اليوم الآخر فإن العقل يدرك منه المقولات الكبرى إذ أن الحياة لا يمكن أن تكون عبثًا وما يحصل فيها من ظلم وقهر فيموت الظالم والمظلوم دون قصاص يقضي عقلًا بضرورة وجود يوم آخر للجزاء وهذا هو القدر المعقول أما تفصيلات ذلك وتوقيتاته فلا يمكن للعقل أن يعلم بها وأول هذه التفصيلات وقت الساعة الذي يعزل هذه الحياة عن تلك ولهذا قال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[الأعراف: ١٨٧]، وقال تعالى: ﴿يَسْأَلُكَ النَّاسُ عَنِ السَّاعَةِ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا﴾ [الأحزاب: ٦٣].

حتى خير خلقه لا يعلم موعدها فقد جاء في الحديث قوله لجبريل: (ما

---

(١) العظمة لأبي الشيخ الأصبهاني رقم (٤)، وشرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي رقم (٩٢٤)، وحسنه الألباني في السلسلة الصحيحة رقم (١٧٨٨). والذي ظهر لي أن الصواب وقفه على ابن عباس ﷺ وهذا ما تفطن له الحافظ ابن حجر حين قال: (موقوف وسنده جيد) فتح الباري ١٣/ ٣٩٤.

المسؤول عنها بأعلم من السائل)[١].

ويدخل في الغيب المحض من أمور اليوم الآخر سائر الأمور الخبرية المحضة كعذاب القبر ونعيمه وأحوال الموتى في البرزخ وأرض المحشر والحوض والصراط والميزان والقنطرة وما في النار من دركات وصفتها وأحوالها ومكانها وما في الجنة من درجات وأنواع الملذات المعنوية والجسدية كالحور العين والقصور والدور والفرش ونحوها وسائر أحوال الجنة ودرجاتها ومكانها.

وأما الروح فإن العقل إذا شاهد بتوسط الحس حركه الجسد وشعر بالحب والبغض ونحوها علم بوجود الروح على وجه إجمالي أما حقيقتها وصفتها وطبيعتها وأحكامها فمما لا يمكن إدراكه بالعقل ولهذا قال تعالى: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [الإسراء: ٨٥].

ومن الغيب المحض بعض ما جرى في الدنيا لكن لا مدخل للعقل في إدراكه وهو أخبار الأمم الماضية ممن لم تترك آثارًا حسية فإن العلم بها من الغيب المحض ولهذا أخبر الله سبحانه بطريق الوحي عن أمور الأنبياء وأقوامهم وما جرى لهم من الدلائل الحسية والمعجزات البرهانية وما صاحب ذلك من الإباء والإعراض أو التسليم والاستجابة وسياق ذلك من السلم والحرب ونحوها ومن ذلك ـ ايضًا ـ الغيب المستقبل وهو الإخبار بما يحصل مستقبلًا من أشراط الساعة وإماراتها فإن العلم به لا يكون إلا من طريق الوحي!

---

(١) سبق تخريجه ص ٦٦.

وإذا عجز العقل عن العلم بها علم أن الإقرار بها متوقف على الوحي، وصدقه موقوف على صدق المرسلين ـ عليهم السلام ـ بما يقترن بإخبارهم من براهين الصدق ودلائل النبوة ويقتصر دور العقل هنا على مجرد التسليم (لأنه لا معنى للإيمان بصدقه إلا إذا سلمنا أن كل ما أخبر به لابد أن يكون حقًا ولا يتطرق إليه الشك وهذا هو معنى قول بعض العلماء في علاقة العقل بالنقل «يكفيك من العقل أن يعلمك صدق الرسول ومعاني كلامه»[1] وقال آخرون: «العقل متولٍ ولي الرسول ثم عزل نفسه»[2])[3].

ومن هنا فليس للعقل أن يفترض هذه المجالات أو يتخيلها فمهما بلغ الخيال من الجموح والسعة فلن يصل في ذلك إلى شيء وقد حاول العقل أن يفترض حلًا لسير المستقبل لكن قدم رؤيته بعيدًا عن الوحي فجاءت لا تغني ولا تسمن فقد حاول الفيلسوف نيتشه[4] أن يفسر الأمر فطرح نظريته المشهورة (العود الأبدي) أو التكرار الأبدي حيث (سيعود كل شيء بالتفصيل الدقيق مرة بعد مرة إلى ما لا نهاية حتى نيتشه سيعود وهذه الأمة الألمانية التي يعيش بين ظهرانيها والتي تمجد الدم والحديد ستعود كما تعود كل مجهودات العقل البشري من ظلمة الجهل إلى زرادشت)[5].

ومع أن تفسيره للعود الأبدي لم يقرره بشكل واضح إذ كان يرجو أن

---

(١) درء التعارض لابن تيمية ١/١٣٨.

(٢) المرجع السابق نفس الموضع.

(٣) المعرفة في الإسلام لعبدالله القرني ص١٦١.

(٤) هو فردرك نيتشه فيلسوف ألماني كان أستاذًا لفقه اللغة ثم تعرض لأمراض عضوية أضعفته، أسس العدمية وحارب الأديان حتى أصيب بالجنون في آخر أيامه توفي عام (١٩٠٠م). انظر: نيتشه لفؤاد زكريا ص١٦ ـ ٢٠.

(٥) قصة الفلسفة الحديثة لزكي نجيب وأحمد أمين ص٣٤٦.

يتمكن من سنوات ليشرحه ويصل فيه إلى شيء ثم انتقضت السنوات دون أن يزيد على أصل الفكرة الغامضة أي شيء الا انه قد حاول أن يقيم فكرته على طبيعة المادة وطبيعة الزمن حيث لاحظ أن المادة عبارة عن كمية منتهية محدودة بينما الزمن كمية غير محدودة ولا نهائية مما يعني أن انتهاء المادة مع استمرار الزمن غير معقول فلزم أن تعود الحياة من جديد بنفس الشخوص والأحداث والتفاصيل وما قرره هذا الرجل يشتمل على قدر من الحق ضئيل وكل الباقي من الخيالات.

فإنه مع الحاده وتهتكه لم يقبل عقله انتهاء هذه الحياة دون عودة وكأن هذا من أثر الفطرة وهو شعور يدفع نحو اعتقاد تكرار الحياة.

كما أن استمرار الزمن أمر لاشك فيه وفناء هذا العالم أمر لا شك فيه لكن ليس حل هذا اللغز بعودة الحياة السابقة كما هي إذ أن نيتشه هنا لم يقدم أي حل إنما كرر المشكلة!

ولأن العقل والفطرة تقضي بضرورة حياة أخرى ـ وهذا هو القدر الذي أصاب فيه ـ إلا أن تفاصيل هذه الحياة ليست في القدرة البشرية ولهذا لم يقدم أي دليل على الزمن الذي ستتوقف فيه هذه الحياة ولم يقدم أي إيضاح على طول الدورة الزمنية الواحدة ولم يحصل بوصفه أي فائدة إذ لا فائدة من عودة الحياة بنفس تفاصيلها!!

ولهذا جاء الوحي مقررًا ما تقتضيه الفطرة ويسلم به العقل مع وصف دقيق للأحداث المستقبلية وهو وصف يحقق حلًا لمشكلة محدودية المادة واستمرار الزمن كما يقدم التصور الذي يحقق العدالة من جزاء الناس حيث يعاقب الظالم ويقتص منه ويثاب الطائع ويقتص له مما يعني أن هذا الجهد الفلسفي المضني لم يقدم أمرًا ذا بال وأنه لا غنى عن الوحي في إيضاح الغيب وتفسيره.

ولأن الإنسان لا يستطيع أن يظفر بشيء من أحداث هذه الغيوب قال الشاعر المهجري إليا أبو ماضي[(١)] قصيدة يصف فيها حيرته وهي تؤكد أن الإنسان إذا رام الابتعاد عن هداية الوحي في هذه المجاهيل فلن يرجع إلا بالحيرة يقول:

جئت لا أعلم من أين ولكني أتيت
ولقد أبصرت قدامي طريقًا فمشيت
وسأبقى سائرًا إن شئت هذا أم أبيت
كيف جئت؟ كيف أبصرت طريقي: لست أدري؟

أوراء القبر بعد الموت بعث ونشور
فحياة فخلود أم فناءٌ فدثور
أكلام الناس صدق أم كلام الناس زور
أصحيح أن بعض الناس يدري، لست أدري[(٢)]

المطلب الثاني: العبادات:

وكما اختص الوحي بالغيبيات المحضة فقد اختص ببيان العبادات التي يتعين على المكلفين القيام بها لعبادة الله سبحانه وتعالى مما يستلزم أن الحس والعقل لا يمكنها إنشاء هذه العبادات فإما الحس فإن العبادات ليس من موضوعه أصلًا. وأما العقل فإن الكلام فيه يحتاج إلى إيضاح أكثر فإنه إذا تقرر عدم إنشائه للعبادات فإن هذا يوهم معارضته لما درج عليه أهل العلم

---

(١) إليا أبو ماضي شاعر لبناني من شعراء المهجر انتقل إلى الولايات المتحدة الأمريكية وأقام فيها إلى أن توفي عام (١٩٥٧م) انظر: ترجمته في أول ديوانه ص ١٢.

(٢) قطعة من قصيدة (الطلاسم)المشهورة، لإيليا أبو ماضي. انظر: ديوان الجداول له، ص١٣٩ ـ ١٥٦.

من إمكان تعليل العبادات عقلًا والكشف عن العلل والحكم والمناسبات والأسرار إذ **اختلف الناس في تعليل العبادات إلى قسمين**[1]:

القسم الأول: من ينفي العلل وهذا مذهب نفاة الحكمة (الجهمية والأشاعرة) ونفاة القياس (الظاهرية) فإن الأوامر والأحكام إنما أمر الله بها لغير غرض ولا حكمة فاكتسبت مشروعيتها من مجرد الأمر الإلهي ولهذا فإنها تؤدى كما هي على وجه التسليم المحض.

والقسم الثاني: من يثبت العلل والحكم والمناسبات وهو مذهب الجمهور.

قال ابن النجار الحنبلي[2]: (وفعله تعالى وأمره لا لعلة ولا لحكمة في قول اختاره الكثير من أصحابنا وبعض المالكية والشافعية واختاره الظاهرية والأشعرية والجهمية.

والقول الثاني أنهما لعلة وحكمة.. اختاره الطوفي والشيخ تقي الدين وابن القيم وابن قاضي الجبل وحكاه عن إجماع السلف وهو مذهب الشيعة والمعتزلة قال الشيخ تقي الدين: لأهل السنة في تعليل أفعال الله وأحكامه قولان والأكثرون على التعليل)[3].

والتحقيق إثبات العلل والحكم في العبادات لكن لا يلزم من إثبات هذا الأمر أن كل عبادة يمكن الكشف عن حكمتها إذ أن نفي العلل والحكم

---

(١) هي مسألة التحسين والتقبيح وقد سبق الكلام عنها من جهة أصولها الفطرية ص ١٠٠، ١١٢.

(٢) هو محمد بن أحمد بن عبدالعزيز الفتوحي المصري الحنبلي الشهير بابن النجار صاحب منتهى الإرادات، وهو المعتمد عند متأخري الحنابلة توفي عام (٩٧٢هـ). انظر: الأعلام للزركلي ٦/ ٥.

(٣) شرح الكوكب المنير لابن النجار ١/ ٣١٢.

يستلزم العبث واللعب.

وقد قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا ۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ۚ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنَ ٱلنَّارِ﴾[ص: ٢٧] وهذا في جانب الخلق وأما جانب الأمر فقد قال تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى﴾ [القيامة: ٣٦]، أي لا يؤمر ولا ينهى وقال: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[الذاريات: ٥٦] فدل أن العبادة حكمة خلقهم بل قد نص القرآن صراحة على العلل والحكم تفصيلاً ومن ذلك:

● إثبات الأسباب كما قال تعالى: ﴿بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ٤٣]، وقوله: ﴿ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ﴾[الحج: ١٠]، وقوله: ﴿فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾[الشورى: ٣٠].

● الإتيان ـ بكي ـ الصريحة في التعليل كقوله تعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ۚ﴾[الحشر: ٧] فعلل قسمة هذه الأصناف كي لا يتداوله الأغنياء دون الفقراء.

- ذكر المفعول له وهو صريح في التعليل كقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً﴾[النحل: ٨٩].

- تصريحه (بمن أَجْلِ) وهي من صرائح التعليل كقوله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾[المائدة: ٣٢].

- التعليل بلعل ـ وهي في حق الخالق للتعليل وفي حق المخلوق بحسبها مرة تأتي للتعليل ومرة تأتي للترجي ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢]، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣].

وتعليل الأحكام أمر ظاهر في القرآن والسنة وهو مقتضى المشاهدة

وشواهده لا تحصى قال ابن القيم: (لو تتبعنا ما يفيد إثبات الأسباب من القرآن، والسنة لزاد عن عشرة آلاف موضع)[1].

وبناء على هذين القولين يظهر أن عدم تعليل العبادات على القول الأول لا إشكال فيه وهو قول مناسب لإثبات اختصاص الوحي بالعبادات ولا مدخل للعقل فيها بوجه من الوجوه وأما على القول الثاني ـ وهو الراجح ـ فإنه لابد من بيان ما يختص به الوحي وما يتدخل فيه العقل وتحرير أن ما يتدخل فيه العقل لا يقدح في أصل الفكرة وأن العبادات مما يختص ببيانه الوحي فقط ويتحرر هذا بإيضاح أن للعقل حالتين:

الأول: التأسيس:

وهي ادعاء أن في مكنة العقل تأسيس العبادات بحيث يستقل بإنشاءها بعيدًا عن الوحي المطهر فيهتدي إلى حقائقها وكيفياتها وأركانها وشروطها وفق ما يرضي الله سبحانه وهذا يستلزم عدم الحاجة للوحي كما أن هذا مناقض لطبيعة العقل إذ من خصائص العقل استنتاج الكليات وتصور الجزئيات وإذا كان لا يستنتج إلا الكليات لزم أن العبادات ليست من موضوعه لأنها من الجزئيات وإما تصوره للجزئيات فإنه لا يتم على أساس استنتاجي استنباطي وإنما يتصور ما هو موجود على صورته وفرق بين إيجاد الأمر وتصوره بعد وجوده.

ولا يرد على هذا أن العقل إذا نظر في الكون شاهد أن الله هو الخالق الرازق المدبر فيقتضي هذا بحسب الضرورة العقلية أن يعبده ويطيعه مما يستلزم إن استحقاق الله للعبادة تم استقلالًا عن الوحي! إذ أن ما استنتجه

---

(١) شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل لابن القيم ص٣٩٧.

العقل هنا لم يخرج عن خاصته في أنه استحقاق كلي إجمالي عام إذ ليس في مكنته بيان كيفية هذه العبادة ولا صفتها ولا وقتها ولا أركانها ولا واجباتها ولا شروطها وإنما قصارى ما هناك أن العقل قرر أن الله يستاهل أن يعبد دون بيان هذه العبادة.

مما يقتضي أن الوحي هو الذي يؤسس للعبادات ويستقل ببيان حقيقتها وأركانها وشروطها ثم بعد أن يؤسسها يمكن للعقل أن يكشف عن أسرارها.

الثانية: الكشف:

إذا تقرر أن القول الصحيح هو إمكان تعليل العبادات والكشف عن محاسنها فإن هذا يعني أن دور العقل هو الكشف والفهم بحيث إن الوحي إذا أسسها أمكن للعقل بعد ذلك ـ أن يكشف عن حكمها وأسرارها ومناسباتها ومقاصدها ـ فالعقل هنا وإن لم يؤسس العبادة إلا أنه إذا شاهدها جذبه حسنها وإذا أخذ في تأملها علم حكمتها ومقصودها مما يعني أن العقل كاشف عن الحق الموجود لا مؤسس للمفقود!

وإذا أمكن للعقل كشف محاسن العبادات فإن هذا لا يستقيم في كل عبادة إذ من العبادات ما لا يقدر على كشف حسنه وإدراك أسراره وحتى لو اهتدى لشيء من ذلك فإنه إنما يكون على وجه الظن والتخمين وهذا لا يكون إلا في العبادات المحضة.

والفرق بين العبادات التي يمكن إدراك حسنها والتي لا يمكن إدراك حسنها هو أن التي يمكن تعليلها هي المسائل الكبيرة والدلائل الواضحة أما كلما اتجهنا للتفاصيل قل التعليل حتى ينعدم وهي التي لا يسع فيها إلا التسليم المحض.

يقول الشاطبي في بيان أن العبادات معللة في أصلها وليست معللة في تفاصيلها: (وقد علم أن العبادات وضعت لمصالح العباد في الدنيا أو في الآخرة على الجملة وإن لم يعلم ذلك على التفصيل ويصح القصد إلى مسبباتها الدنيوية والأخروية على الجملة)[١].

ويقول ابن القيم: (وبالجملة فللشارع في أحكام العبادات أسرار لا تهتدي العقول إلى إدراكها على وجه التفصيل وإن أدركتها جملة)[٢].

فمن هنا انقسمت العبادات إلى ما يمكن تعليله وما لا يمكن تعليله! لكن هل الأصل في العبادات التعليل وعدم التعليل هو الاستثناء؟ أم الأصل عدم التعليل والتعليل هو الاستثناء[٣].

يميل الشاطبي[٤] إلى أن الأصل عدم التعليل ويميل ابن القيم إلى أن الأصل هو التعليل والناظر في صنيعهما يدرك أن كل هذا من موارد الاجتهاد الذي يتسع فيه مجال الرأي!

والذين يمنعون التعليل في تفاصيل العبادات يختلف منزعهم العلمي عن منزع نفاة الحكمة (الجهمية والأشاعرة) فإن نفاة الحكمة ينكرون أن يكون في الأفعال خصائص اقتضت الحسن والقبح العقليين وإن الحسن لا يستفاد

---

(١) الموافقات للشاطبي ١/ ٢٠١.

(٢) اعلام الموقعين لابن القيم ٢/ ١٠٧.

(٣) انظر: نظرية المقاصد عند الشاطبي لأحمد الريسوني، ص٢١١، ومقاصد الشريعة عند ابن تيمية ليوسف بديوي ص ١٧٧.

(٤) مع أن الشاطبي اضطرب في هذا فمرة ينص على عدم التعليل في التفاصيل انظر الموافقات ١/ ٨٠، ومرة يقوم بتعليل ما منع من تعليه انظر: الموافقات ٢/ ٢٤، ونظرية المقاصد عند الشاطبي للريسوني ص٢٠٩.

إلا من نفس الأمر والقبح لا يستفاد إلا من نفس النهي وإما الذين يمنعون التعليل في العبادات من أهل السنة فإنما يفعلون هذا لإثبات محدودية العقل وجهله وأنه لا يقدر أن يكشف عن الأسرار لا أن هذه العبادات ليس فيها مقتضيات الأمر والنهي وفرق بين نفي الحسن الذاتي في العبادات وبين إثباته مع العجز عن كشفه ولهذا كان قول نفاة الحكمة مخالف لإجماع السلف يقول ابن تيمية:

(وقد تدبرت عامة ما رأيته من كلام السلف ـ مع كثرة البحث عنه وكثرة ما رأيته من ذلك ـ هل كان الصحابة والتابعون لهم بإحسان أو أحد منهم على ما ذكرته من هذه الأقوال التي وجدتها في كتب أهل الكلام: من الجهمية والقدرية ومن تلقى ذلك عنهم: مثل دعوى الجهمية أن الأمور المتماثلة.... والأعمال المتماثلة من كل وجه يجعل الله ثواب بعضها أكثر من الآخر بلا سبب ولا حكمة ونحو ذلك مما يقولونه: كقولهم إن كلام الله كله متماثل وإن كان الأجر في بعضه أعظم فما وجدت في كلام السلف ما يوافق ذلك بل يصرحون بالحكم والأسباب وبيان ما في المأمور به من الصفات الحسنة المناسبة للأمر به وما في المنهي عنه من الصفات السيئة المناسبة للنهي عنه ومن تفضيل بعض الأقوال والأعمال في نفسها على بعض ولم أر عن أحد منهم قط إنه خالف النصوص الدالة على ذلك ولا استشكل ذلك ولا تأوله على مفهومه)[١].

ومن هنا ثبت أن العبادات مما يختص الوحي بتأسيسه وأن العقل لا يزيد على أن يكشف حسن الأفعال والأقوال وأقصى ما يستطيعه إدراك الفرق بين الحسن والقبيح والكشف عنه مع كثرة الظنون في الكيفيات والمقادير

---

(١) الفتاوى لابن تيمية ١٧/ ١٨٢.

والصفات ويؤكد هذا أن العقل إذا رام التاسيس بعيدًا عن الوحي وقع في البدعة فأما أن يخترع عبادة جديدة فيحرف الدين الأصلي وأما أن يزيد فيه وينقص حتى تنطمس معالمه الأصلية وما اندرست أديان الأنبياء إلا ببدع أتباعهم وما نشأت الطوائف في الإسلام إلا بالبدع حين انفرد العقل دون الوحي بذلك أو زاحمه على وظيفته.

ولهذا قال تعالى: ﴿الٓمٓصٓ ۝١ كِتَٰبٌ أُنزِلَ إِلَيۡكَ فَلَا يَكُن فِي صَدۡرِكَ حَرَجٞ مِّنۡهُ لِتُنذِرَ بِهِۦ وَذِكۡرَىٰ لِلۡمُؤۡمِنِينَ ۝٢ ٱتَّبِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُمۡ وَلَا تَتَّبِعُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءَۗ قَلِيلٗا مَّا تَذَكَّرُونَ ۝٣﴾[الأعراف: ١ ـ ٣] فأوجب اتباع الوحي ونبذ أي مصدر آخر.

وقال تعالى: ﴿أَمۡ لَهُمۡ شُرَكَٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمۡ يَأۡذَنۢ بِهِ ٱللَّهُۚ﴾ [الشورى: ٢١]، فبين أن تشريع الدين لا يكون الا بإذن من الله سبحانه مما يعني أنه من اختصاص الوحي وقال ﷺ: (من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد)[١]

وقال: (من عمل عملًا ليس عليه أمرنا فهو رد)[٢].

قال ابن رجب عن هذا الحديث: (وهو أصل عظيم من أصول الإسلام وهو كالميزان للأعمال في ظاهرها كما أن حديث: (إنما الأعمال بالنيات)[٣] ميزان للأعمال في باطنها، فكما أن كل عمل لا يراد به وجه الله تعالى فليس لعامله فيه ثواب فكذلك كل عمل لا يكون عليه أمر الله ورسوله فهو مردود

(١) البخاري باب: إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود، رقم (٢٦٩٧).
(٢) مسلم باب: نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور، رقم (١٧١٨).
(٣) البخاري، أول حديث في الصحيح، رقم (١).

على عامله وكل من أحدث في الدين ما لم يأذن به الله ورسوله فليس من الدين في شيء)[١].

وقال الحافظ ابن حجر: (هذا الحديث معدود من أصول الإسلام وقاعدة من قواعده فإن معناه: من اخترع في الدين ما لا يشهد له أصل من أصوله فلا يلتفت إليه)[٢]

والواقع التطبيقي يشهد لهذا فإن من لم يقم الدين عامة والعبادات خاصة على الوحي مقتصرًا عليه فإنه يخرج بالدين إلى أمور أخرى وما يزال العقل يستقل بإنشاء هذه الأمور شيئًا فشيئًا حتى تندرس معالمه ويتحول إلى دين آخر.

المطلب الثالث: التشريعات:

لما كان الإنسان مدنيًا بطبعه احتاج أن يتواصل مع بني جنسه ليقيم المصالح المشتركة وهذه المصالح لا تستقيم إلا بالنظم والتشريعات التي تضبط أمور الناس في دنياهم وتحفظ لهم دينهم وقد سبق أن الإنسان عاجز عن تحصيل التشريع والنظم السياسية والاقتصادية مما يقتضي الحاجة للوحي فمن هنا اختص الوحي ببيان التشريع.

واختصاص الوحي بالتشريع يتضح ببيان أمرين:

الأول: أن اختصاص الوحي بالتشريع مبني على إفراد الله بالوحدانية فكما أنه واحد في ذاته وصفاته فهو واحد في أفعاله ـ بحيث إنه ـ سبحانه ـ هو

---

(١) جامع العلوم والحكم لابن رجب ١/ ١٧٦.

(٢) فتح الباري لابن حجر ٥ / ٣٠٢ ـ ٣٠٣.

المنفرد بالتشريع (لان التشريع هو الإلزام ممن يملك حق الأمر والله تعالى هو المتفرد بالخلق والملك والتدبير فلزم أن يكون له الأمر الشرعي كما كان له الأمر الكوني)[١].

وانفراده سبحانه بالتشريع لا يقتصر على المعاملات وإنما يشمل العبادات التي سبق الكلام عنها كما يشمل المعاملات إلا أن الفكر العلماني يقبل أن ينفرد الله بالعبادات ولهذا فإن العلمانية تسمح بالبعد العبادي الطقوسي لكنها تنازع في التشريع والتنظيم في السياسة وسائر النظم التشريعية فمن هنا استحق الإيضاح.

وانفراد الوحي بالتشريع الذي يشمل القسمين معًا جاء مشمولًا بعموم الآيات والأحاديث التي حسمت اختصاصه سبحانه بالتشريع كما قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤] أي أنه كما انفرد بخلق الكون ولم يشاركه أحد فقد انفرد بالأمر المتضمن للأمر بالعبادات والتشريعات بحيث إن هذا من خصائصه التي لا يشاركه فيها مخلوق.

ولهذا فقد بين الله أن المشركين الذين يؤمنون بأمره الكوني ولا يؤمنون بأمره الشرعي لم يخرجوا بذلك من الشرك قال تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾[يوسف: ١٠٦].

وقد نص الله على اختصاصه بالتشريع والحكم كما قال تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ إِلَيْكُمُ ٱلْكِتَٰبَ مُفَصَّلًا﴾[الأنعام: ١١٤]، فإن المنفرد بالحكم والتشريع وببيان تفصيلات ذلك وقال تعالى: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَىْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾[الشورى: ١٠].

---

(١) المعرفة في الإسلام لعبد الله القرني ص١٦٣.

ولما اختص بالحكم والتشريع كان التحاكم إلى شرعه شرط في الإيمان كما أن التحاكم إلى غير شرعه إما أن ينقض الإيمان أو ينقصه.

قال تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾[النساء: ٦٥] فنفي الإيمان عن الذين لا يتحاكمون لشرعه مما يعني أن التحاكم إلى شرعه واجب في الإيمان.

واما إن التحاكم إلى غير شرعه فكفر فمثل قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴿٤٤﴾﴾[المائدة: ٤٤]، وقال تعالى: ﴿ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَٰهًا وَاحِدًا ۖ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٣١﴾﴾[التوبة: ٣١].

وقد ورد في السنة تحديد كونهم اتخذوهم أربابًا فقد فسر النبي ﷺ الآية لعدي بن حاتم رضي الله عنه يقول: (أما إنهم لم يكونوا يعبدونهم ولكنهم كانوا إذا أحلوا لهم شيئًا استحلوه وإذا حرموا عليهم شيئًا حرموه)[1].

وإذا استقر اختصاص الوحي بأصل التشريع وإن اعتقاد هذا من مقتضيات التوحيد استوجب هذا بيان دور العقل في العادات والتنظيمات.

أولًا: تشريع العادات:

التحقيق أن الأصل في العبادات الحظر والتوقيف والأصل في العادات

---

(١) الترمذي باب: ومن سورة التوبة، رقم(٣٠٩٥) والبيهقي في الكبرى، رقم(٢٠٣٥٠) وحسنه الألباني في عمله على الترمذي وقال شيخ الاسلام: (وهو حديث حسن طويل)، الفتاوى ٦٧/٧.

الإباحة والإذن وهذا قدر متفق عليه بين العلماء يقول ابن تيمية: (إن تصرفات العباد من الأقوال والأفعال نوعان: عبادات يصلح بها دينهم وعادات يحتاجون إليها في دنياهم فباستقراء أصول الشريعة نعلم أن العبادات التي أوجبها الله أو احبها لا يثبت الأمر بها إلا بالشرع وأما العادات فهي ما اعتاده الناس في دنياهم مما يحتاجون إليه والأصل فيه عدم الحظر فلا يحظر فيه إلا ما حظره الله سبحانه وتعالى)[1].

وقد درج العلماء إلى تقسيم الفقه إلى عبادات: كالصلاة والزكاة والحج والصيام ونحوها وهذا على التوقيف لا يتم إنشاء شيء منها إلا بدليل خاص وعادات: كالبيع والهبة والإجارة والسياسة الشرعية ونحوها وهذه على الإباحة إلا ما نص الدليل على المنع منه وهذا التقسيم لا يحتاج إلى نقول أهل العلم بسبب تفشيه في كل المذاهب وكل كتب الفقه والتشريع.

وهذا يعني أن العادات منها المنصوص ومنها غير المنصوص مما يعني أن الجهد العقلي ليس بممنوع في كل العادات وإنما يمنع فيما جاء منصوصًا كالمواريث والحدود فإن هذا القسم به مادتان مادة عبادية ومادة عادية فأما الجانب العبادي فيه فهو ورود الوحي بالنص على تفصيله بحيث ليس للعقل والاجتهاد أي دور في إنشائه وأما الجانب العادي فهو أنه من معاملات الناس التي يلحظ فيها تنظيم العلاقات تحقيقًا لمصالح العباد في العاجل والآجل.

ثانيًا: دور العقل والاجتهاد:

بناء على أن العادات مما يؤذن فيه في الأصل وإن منه جزء منصوص ـ أيضًا ـ فإن العقل إنما يؤسس في غير المنصوص وإما المنصوص

(١) الفتاوى لابن تيمية ٢٩/١٦ ـ ١٧.

فقد انفرد الوحي ببيانه بحيث لا يسع العقل فيه إلا مجرد الفهم والكشف عن المحاسن والعلل والمناسبات والحكم.

قال الشاطبي مدللًا أن الأصل في العادات الإذن: (وأما إن الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني فأمور:

أولها: الاستقراء: فإنا وجدنا الشارع قاصدًا لمصالح العباد والأحكام العادية تدور معه حيثما دار فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة فإذا كان فيه مصلحة جاز كالدرهم بالدرهم إلى أجل يمتنع في المبايعة ويجوز في القرض وبيع الرطب باليابس يمتنع حيث يكون مجرد غرر وربا من غير مصلحة ويجوز إذا كان فيه مصلحة راجحة ولم نجد هذا في باب العبادات مفهومًا كما فهمناه في العادات، وقال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾[البقرة: ١٧٩]، وقال: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَـٰطِلِ﴾ [البقرة: ١٨٨]، وفي الحديث: (لا يقضي القاضي وهو غضبان)[1] وقال: (لا ضرر ولا ضرار)[2] وقال (القاتل لا يرث)[3].. إلى غير ذلك مما لا يحصى، وجميعه يشير بل يصرح باعتبار المصالح للعباد وأن الإذن دائر معها أينما دارت حسبما بينته مسالك العلة؛ فدل ذلك على أن العادات مما اعتمد الشارع فيها الالتفات إلى المعاني....

والثاني: أن الشارع توسع في بيان العلل والحكم في تشريع باب العادات

(١) البخاري: باب: هل يقضي القاضي أو يفتي وهو غضبان رقم (٧١٥٨).

(٢) سنن الدارقطني رقم (٤٥٣٩) حيث تتبع طرقه وكلها مراسيل أو غرائب لكن يتقوى بعضها ببعض ولهذا قال النووي: (وله طرق يقوي بعضها بعضًا) وقال الحافظ ابن رجب بعد كلام النووي: (وهو كما قال) انظر: جامع العلوم والحكم ٢/٢٠٧ ـ ٢١٠.

(٣) مسند أحمد رقم (٣٤٦) وحسنه شعيب الأرنؤوط في عمله على المسند.

كما تقدم تمثيله وأكثر ما علل فيها بالمناسب الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد فيها اتباع المعاني لا الوقوف مع النصوص بخلاف باب العبادات....

والثالث: أن الالتفات إلى المعاني قد كان معلومًا في الفترات واعتمد عليه العقلاء حتى جرت بذلك مصالحهم واعلوا كلياتهم على الجملة فاطردت لهم سواء أهل الحكمة والفلسفة وغيرهم إلا أنهم قصروا في جملة ما في التفاصيل فجاءت الشريعة لتتم مكارم الأخلاق فدل على أن المشروعات في هذا الباب جاءت متممة لجريان التفاصيل في العادات على أصولها المعهودات)[١].

وحاصل ما قرره الشاطبي ـ وهو موافق لسائر أهل العلم ـ أن العادات إنما علم أن الأصل فيها الاكتفاء بما يستنبطه العقل من العلل المحققة لمصالح العباد وهو إنما يرجع لواقع الشريعة التي أفاضت في تعليل العاديات إما نصًا وإما تطبيقًا بحيث علم أنها مربوطة بما تحقق من المصالح ولا يجب فيها الوقوف على النص كما يرجع لواقع الناس وأنهم يقسمون شؤون حياتهم على ما يستنبطونه بعقولهم من المصالح ولهذا جاءت الشرائع مكملة لا مؤسسة لهذا.

ثم بين أن العادات وإن جاءت في أصلها على الإذن والإباحة إلا أن منها ما تم النص عليه بحيث إنه من التعبد وهنا ينفرد الوحي بتأسيسها يقول الشاطبي: (فإذا تقرر هذا وإن الغالب في العادات الالتفات إلى المعاني فإذا وجد فيها التعبد فلابد من التسليم والوقوف مع النصوص كطلب الصداق في النكاح والذبح في المحل المخصوص في الحيوان المأكول والفروض المقدرة في المواريث وعدد الأشهر في العدد الطلاقية...)[٢].

---

(١) الموافقات للشاطبي ٢/ ٥٢٠ ـ ٥٢٤.

(٢) المرجع السابق ٢/ ٥٢٥.

ومن هنا فإن التشريع والحكم والسياسة منه المنصوص الذي انفرد الوحي ببيانه ومنه المأذون فيه والمأذون فيه هو الأصل لأن هذا من العادات المجمع على الإذن فيها مما يعني أن إطلاق القول[١] بأن التشريع مما ينفرد به الوحي ليس على إطلاقه بل فيه تفصيل كما سبق.

يقول شيخ الإسلام في السياسة والولاية خاصة: (عموم الولايات وخصوصها وما يستفيده المتولي بالولاية يتلقى من الألفاظ والأحوال والعرف وليس لذلك حد في الشرع فقد يدخل في ولاية القضاة في بعض الأمكنة والأزمنة ما يدخل في ولاية الحرب في مكان وزمان آخر وبالعكس وكذلك الحسبة وولاية المال)[٢].

ولهذا لما تُرك العقل ليجتهد في المنصوص ضل وقاد إلى الظلم وجر إلى الفساد وذلك حين ترك مجاله وما أذن له فيه وتخوض فيما منع من الخوض فيه ومن أمثلة هذا ما يلي[٣]:

● إن الوحي يحرم الربا بينما تحله القوانين الوضعية لجهل الإنسان وهواه حيث لا يرى فرقًا بين البيع والربا إذ يعتبر القانون الوضعي أن الربا نوع من البيع وهي نفس الحجة التي أشار القرآن الكريم إلى فسادها حيث قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ ۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ۚ فَمَن جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[البقرة: ٢٧٥] ومع أن مستند التفريق الشرعي هو النظر في طبيعة

(١) انظر: المعرفة في الإسلام لعبدالله القرني.
(٢) الفتاوى لابن تيمية ٢٨/٦٨.
(٣) انظر: المعرفة في الإسلام لعبد الله القرني ص ١٦٩.

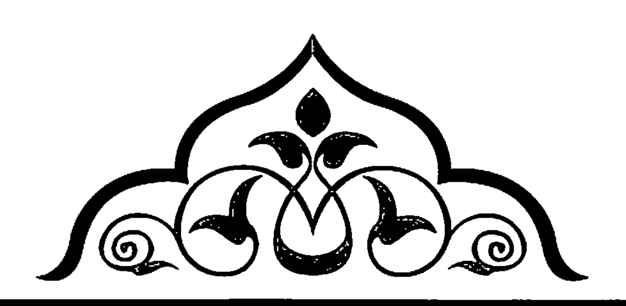
هذا وهذا إذ متى وجد الفارق لم يتحقق القياس حيث إن البيع كسب يتم فيه انتفاع الطرفين (البائع والمشتري) أما الربا فهو كسب لطرف مع خسارة الطرف الآخر، ولهذا فإن الربا يقسم الطرفين إلى طرف فاحش الثراء ينال كسبه من تراكم الفوائد وطرف فقير مدقع يدفع الفوائد دون تحصيل مقابل نافع!!

ولم يقتصر ضرر الربا على الأفراد بل تغول حتى قسم الدول إلى دول محتكرة ودول مديونة تزيد هذه ثراءً واحتكارًا وتزداد الأخرى ديونًا وفقرًا.

● العلاقة بين الرجل والمرأة في الوحي المطهر علاقة تكامل تنبني على وظيفة كل واحد وقيامه بدوره وفق ما يمتاز به عن الآخر من خصائص نفسية وجسدية.

أما في القانون الوضعي المصمم تبعًا لجهل الإنسان وهواه فإن العلاقة بين المرأة والرجل علاقة مساواة إذ يفترض هذا القانون تساويهما مما جر إلى فساد تربوي ونفسي واجتماعي وتنموي فإن انشغال المراة عن أبناءها يقود إلى فقرهم تربويًا ومزاولتها لأعمال الرجال يوقعها في المشقة وربما حصل لها القلق النفسي لعدم تناسب ذلك من طبيعتها وكل هذا يفكك المجتمع ويضعف لحمته ويقود بدوره على ضعف الإنتاجية التنموية.

وإذا علم أن الوحي ينفرد بالغيبيات والعبادات وأصول التشريع اقتضى هذا أن نقد الأديان في هذه الموضوعات نقد ضيق يتعين توخي الحذر في مزاولته بسبب أن العقل لما قصر عن تأسيسها أو كشف حكمها على وجه اليقين فليس له أن يكشف عن أوجه النقص فيها إذ ليست من مجاله ولهذا يكتفى إما بنقد الأصول دون الثمرات أو بوضع معايير عامة تكشف الحسن والقبح على وجه الجملة دون الجزم في التفاصيل وهذا ما سيتضح ببيان المعايير العامة والأطر الكلية.

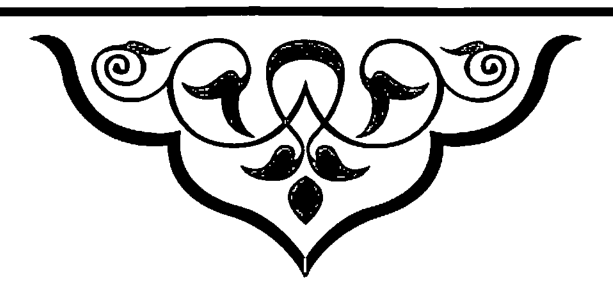


الفصل الثاني

أُسس نقد التفصيلات ومعاييره

المبحث الأول: أسس نقد التفصيلات

المبحث الثاني: معايير نقد التفصيلات



المبحث الأول:
أُسس نقد التفصيلات

تمهيد:

لما كان الدين علاقة روحية وتشريعية بين العابد والمعبود[١] اقتضى هذا أن الأسس التي تحكم هذا المجال هي طبيعة العابد ومراد المعبود بحيث لا يستقيم أن يقال هذا حسن وهذا قبيح أو هذا حق وهذا باطل إلا إذا روعي فيه هذان المحوران (العابد والمعبود) إذ أن الحسن هو ما أراده المعبود وناسب العابد والقبيح هو ما خالف مراد المعبود وأضر بالعابد!

وقد سبق في تمهيد هذا الباب بيان معنى تفصيلات الدين التي هي موضوع هذا المبحث بما يغني عن اعادة الكلام.

المطلب الأول: طبيعة النفس الإنسانية:

أولًا: الطبيعة المركبة للنفس

إن طبيعة النفس الإنسانية طبيعة مركبة من عدد من الميول والغرائز والتصورات والسلوكيات بحيث إن النفس الإنسانية لا تقف على بعد واحد وإنما لها عدد من الأبعاد فالإنسان مركب من العقل والروح والجسد وكل

---

(١) انظر الدين لدراز ص ٤٠.

واحد تحته أفراد فالعقل يشتمل على العقل الفطري الضروري الذي لا ينسجم إلا مع المعطيات الموافقة له والعقل النظري وهو العلوم التي تميز الإنسان بإدراكها دون سائر الحيوان والروح لها تطلعاتها السماوية كالتدين ولها أشواقها وعواطفها كالحب والبغض ونحوها والجسد له احتياجاته من الغرائز والشهوات ونحوها.

وقد تباينت تقسيمات العلماء لمركبات الطبيعة البشرية بين قسم يفصل هذه الجوانب واحدًا واحدًا وبين من يضم كل الأقسام في أنواع أساسية تبين المراد على وجه إجمالي يتحقق به المقصود دون تتبع واستقراء، والجميع يتفقون على أن الإنسان حالة مركبة وليس بذي بعد واحد.

ومن أشهر ذلك تقسيم الطبيعة البشرية إلى قوتين: علمية وعملية دون أن يتم تفصيل الكلام في إفراد القوة العلمية والعملية، يقول شيخ الإسلام: (إن النفس لها قوتان: قوة العلم والتصديق وقوة الإرادة والعمل)[1].

وقد دل على اشتمال النفس على هاتين القوتين: الشرع والحس.

فأما دلالة الشرع فمع أن الوحي المطهر لم يسق الأدلة للبحث النفسي لكن بين ما يصلح به الإنسان وفي ذلك ما يتضمن اشتمال النفس على هاتين القوتين يقول ابن تيمية: (وقد ذكر القرآن صلاح القوة النظرية العلمية والقوة الإرادية العملية في غير موضع كقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ﴾ [التوبة: ٣٣]، وقوله: ﴿كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾[المجادلة: ٢٢]، وقوله: ﴿ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٥]، وقوله: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ﴾

---

(١) الفتاوى لابن تيمية ٧/ ٥٨٥.

[فاطر: ١٠])[1].

فإنه بين أن صلاح القوة العلمية بالإيمان بالله وصلاح القوة العملية بالعمل لمرضاته وفي إثبات هذا ما يتضمن أن النفس بها التصور والإرادة!

وأما دلالة الحس فما نشاهده من اشتمال النفس على ما تدرك به المعارف والعلوم والتصورات واشتمالها على ما تطلب به الأعمال والمنافع إذ أن الإنسان حساس متحرك بالإرادة أي أن فيها هذا وهذا.

وإذا اشتملت طبيعته على التصور والإرادة فإن هاتين القوتين لا تعمل كل واحدة بمعزل عن الأخرى وإنما تكمل كل واحدة منهما عمل الأخرى يقول ابن تيمية: (إن العبد له قوة الشعور... والإدراك، وقوة الإرادة والحركة وإحداهما أصل الثانية مستلزمة لها، والثانية مستلزمة للأولى ومكملة لها فهو بالأولى يصدق بالحق ويكذب بالباطل وبالثانية يحب النافع... ويبغض الضار)[2].

والتلازم الضروري إنما يظهر من جهة أن أي عمل وحركة إرادية لابد أن يسبقها تصور ومعرفة مما يعني أن الإرادة مستلزمة للعلم إذ لا يتصور أن أريد أمرًا وأعمل له إلا بعد تصوره وتصور ما يحملني على العمل كما أن العمل بأمر ومزاولته يزيد من تصوره والمعرفة به إذ من عرف الشيء وعمل به حصل له من كمال التصور أكثر ممن عرفه ولم يعمل به فمن هنا كان هناك تكامل بين القوتين.

ولا يقدح في تكامل القوتين ما يشاهد من أن تصور النافع والمعرفة به لا تقود إلى محبته والانقياد له إذ قد يتصور المرء الحق ويدرك النافع لكن لا

---

(١) الفتاوى لابن تيمية ٧/ ٥٩.

(٢) الفتاوى لابن تيمية ٤/ ٣٢.

يعمل له ولا يتحرك نحوه كحال من يعرف الحق فلا يأتيه ويعرف الباطل ويأتيه!

والسبب أن تحقق مقتضى القوتين لا يكفي فيه التناسب والانسجام الذاتي بين شقي الفطرة وإنما يجب أن ينضم إلى ذلك عدم المانع وهذا لأن اقتضاء الفطرة لعملها وإن كان لا يتوقف على شرط من خارج ذاتها إلا أنه يتوقف على انتفاء المانع المزاحم مما يقتضي أن التلازم بين ركنيها العلمي والعملي مستلزم لعملها باعتبارها هيئة اجتماعية تعمل لذاتها لا لشرط.

والمانع الذي يعرض للفطرة فيمنع استلزام المعرفة للانقياد يرجع إلى ما يعرض لها من الشبهات التي تفسد التصور أو الشهوات التي تمنع من الانقياد!

واقتصار بعض أهل العلم على هاتين القوتين بسبب أن صلاحها يحقق القدر المطلوب للنجاة إذ غلب على القرآن الإشارة إلى صلاحهما فمن هنا كان الاكتفاء بهما يقود إلى صلاح سائر الأبعاد النفسية الأخرى.

وأما قلة ذكر الأبعاد النفسية الأخرى أو السكوت عنها فبسبب أن بناءها متروك لاجتهاد الناس فإن رياضة الأجساد بالتمرينات وإن لم يتم التنصيص عليه مع حاجة الناس إليه إنما تم لأن أهميتة مما هو معروف لا يحتاج فيه إلى تنصيص من الوحي ولهذا فإن الشعوب تضع لها من الرياضات ما يقيم أجسادها.

وإنما يتم تخصيصها بالذكر لهدفين: أحدهما عند بيان أن تكميلها مما يحقق إقامة الدين ويساعد على نصرة الحق كما قال ﷺ: (المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف وفي كلٍّ خير)[١] فإن القوة بما تتضمن من قوة الجسد مما يسهم في القيام بواجبات الإيمان ومكملاته على الوجه التام فمن هنا مدحت القوة وتم التنصيص عليها.

(١) مسلم: باب: في الأمر بالقوة وترك العجز، رقم (٢٦٦٤).

والثاني: حين يتم الزعم بأن سائر هذه القوى غير المذكورة غير مهمة ولا حاجة للاعتناء بها فحينها يكون البيان فيتم تخصيصها بالذكر!

وبناء على العلم بطبيعة النفس فإن الدين الحق هو الذي يشبع جميع جوانب النفس دون أن يهمل منها شيئًا بحيث يعطي كل جانب حقه من التربية والرعاية يقول القرضاوي: (وكان من تكريم الإسلام للإنسان أن أعترف به كله كما فطره الله: جسمه وروحه، عقله وقلبه، إرادته ووجدانه، فلم يغفل حق جانب من هذه الجوانب لحساب آخر:

١ ـ ولهذا أمره بالسعي في الأرض والمشي في مناكبها والأكل من طيباتها والاستمتاع بزينة الله التي أخرج لعباده فيها وحثه على النظافة والتجمل والاعتدال ونهاه عن المسكرات والمفترات[1] وكل ما يضر تناوله وفاء بحق جسمه.

٢ ـ وأمره بعبادة الله وحده والتقرب إليه بأنواع الطاعات من صلاة وصيام وصدقة وزكاة وحج وعمرة وذكر ودعاء وإنابة وتوكل وخوف ورجاء وبر وإحسان وجهاد في سبيل الله وغير ذلك من ألوان العبادة الظاهرة والباطنة ـ وفاء بحق الروح.

٣ ـ وأمره بالنظر والتفكر في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء وفي مصاير الأمم وسنن الله في المجتمعات كما أمره بطلب العلم والتماس الحكمة من أي وعاء خرجت منه وأنكر عليه الجمود والتقليد للآباء والكبراء كل ذلك وفاء بحق العقل.

---

(١) ضرر المسكرات والمفترات على العقل أكثر من ضررها على الجسد مع أنها تضر بهما معًا فلو مثل على المراد بأكل الميتة والسموم والمستقذرات لكان أولى.

٤ ـ ولفتة إلى جمال الكون بأرضه وسمائه ونباته وحيوانه وما زان الله به من مظاهر الحسن والبهجة ليشبع حاسة الجمال في نفسه ويشعر في أعماقه بعظمة ربه الذي أحسن كل شيء خلقه كما أنه أباح له التمتع بألوان من اللهو وترويح النفس دفعًا للسآمة عنها فإنها تمل كما تمل الأبدان وتتعب كما تتعب وفي هذا رعاية لجانب الوجدان والعاطفة)[١].

وهذا الشمول الذي يراعي جوانب النفس بحيث يرعاها ويسوسها ويربيها لا يعني أن تتسوى حصص هذه الجوانب بحيث يعطى هذا الجانب كما يعطي الآخر وإنما يعطي كل جانب ما يشبعه ويحقق الفعل الشمولي بسبب إن هذه الجوانب تتفاوت في أهميتها إما في كل حال وأما في حال دون حال!

واستنادًا إلى الطبيعة المركبة للنفس فإن الدين الأكمل هو الدين الذي يشتمل على مراعاة هذه الحقيقة أما تلك الفلسفات والنظريات التي قدمت أنظمتها لتشبع بعدًا واحدًا في النفس فإن فيها من النقص بقدر ذلك

ثانيًا: الأديان والفلسفات ذات البعد الواحد

ومن أشهر من ذهب الى أن كمال النفس انما يكون في أحد أبعادها ثلاثة اتجاهات وهي:

أ ـ الفلسفات الذهنية:

فقد حصر الفلاسفة العقليون كمال النفس في بعد واحد وهو البعد المعرفي النظري مما يعني أنهم اختزلوا سعادة الإنسان في القوة العلمية وتبعهم على هذا المتكلمون إذ عرفوا بأنهم أهل الكلام والنظر.

(١) الخصائص العامة للإسلام للقرضاوي ص ٧٤ ـ ٧٥.

يقول ابن سينا: (الحكماء الإلهيون رغبتهم في إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنية بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك وأن أعطوها فلا يستعظمونها في جنب هذه السعادة التي هي مقاربة الحق الأول)[(١)].

وقال: (والعارفون المتنزهون إذا وضع عنهم درن مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل خلصوا إلى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الأعلى وحصلت لهم اللذة العليا)[(٢)].

ولهذا كانت كثير من هذه الفلسفات قاصرة عن تقديم النظام الشامل الذي يستوعب أبعاد النفس إذ حصروا كمال الإنسان في أحد أبعاده مهملين الأبعاد الأخرى فجاءت آراؤهم مفتقرة لمقومات البقاء مع ما في القدر الذي قرروه من قصور أيضًا.

ب ـ الرياضات الصوفية:

وكما حصر العقليون كمال الإنسان في قوته العلمية فقد حصر الاتجاه الصوفي كمال الإنسان في قوته الإرادية العملية حيث أعلوا من شأن العبادات والأوراد والخلوات والأذكار منصرفين في ذات الوقت عن العلوم والمعارف فتفشى فيهم الجهل والخرافة إذ أن العمل والإرادة لا تكفي بمفردها لو كانت صحيحة فكيف إذا كانت غالب تعبداتهم أورادهم باطلة! إلا أن المقصود أن هذا الاتجاه اختزل كمال الإنسان في بعض أبعاده مع إهمال الأبعاد الأخرى.

---

(١) النجاة لابن سينا ص ٢٩١.

(٢) الإشارات والتنبيهات لابن سينا ٤/ ٣٢.

ج ـ البعد المادي الجسدي:

ويغلب هذا الاتجاه على الفلسفات الأوربية الحديثة بسبب طغيان المذهب التجريبي وانتشار المذهب الحسي، ومع أن الفلسفات الحديثة لم تختزل الإنسان في البعد المادي وحده وإنما اختزلته في بعد واحد فمنها من اختزله في العقل وجعل كمال العقل وحده محصل لسعادته، ومنهم من اختزله في الحرية وجعل كماله في إشباع حاجاته دون قيد، ومنهم من اختزله في العاطفة فظهر الاتجاه الرومانسي الفرداني؛ مما يعني أن الفكر الأوربي الحديث قد مارس الآحادية في بناء الإنسان إلا أن أكثر الاتجاهات انتشارًا هو البعد المادي الجسدي.

يقول المسيري: (ويمكننا القول: إن النموذج المهيمن على الحضارة الغربية هو النموذج المادي... وقولنا إن النموذج المهيمن هو النموذج المادي لا يعني أنه النموذج الوحيد فالمثقفون الغربيون يدورون في إطار نماذج معرفية أخرى تتحدى النموذج المهيمن ولكنها لا تتمتع بالمركزية نفسها أو الفعالية في المجتمع وهيمنة النموذج المادي لا تعني أن الجميع في الغرب قد أصبح ملحدًا فقد ظلت الأغلبية الساحقة محتفظة بإيمانها الديني في حياتها الخاصة ولكن مع هذا ظل النموذج المادي يتحكم في كل جوانب الحياة العامة وفي كثير من جوانب الحياة الخاصة)[(١)].

إن هذا التحليل يعني أن البعد المادي هو العامل القائد في الثقافة الحديثة لكنه ليس العامل الوحيد وهيمنته على الشان العام وبعض الشان الخاص يعني حصر النظم في جانب واحد من جوانب النفس إذ يتم إشباعه مع إهمال الجوانب الأخرى.

---

(١) الحداثة وما بعد الحداثة لعبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي ص١٦.

ثم تطور الوضع حيث إنه لم يتم الاكتفاء بالعامل المادي وإنما اختير حيز ضيق داخل هذا البعد وتم رسم الخطط والنظم لإشباعه وهو الجسد ثم الجنس يقول المسيري: (وقد تطورت عن الصورة المجازية العضوية صورتان مجازيتان أساسيتان: الجسد ثم الجنس. فبعد أن كان الإنسان يُرد إلى الطبيعة / المادة أصبح يرد تدريجيًا إلى الجسد كمحاولة لتجاوز ثنائية الذات والموضوع وكل الثنائيات الأخرى ثم أصبح يرد إلى القاسم المشترك بين الإنسان وكل الكائنات الطبيعية الأخرى وهو الأعضاء التناسلية. وفي محاولة لكشف هذا الجانب في الحضارة الحديثة صرح ليوتار أحد فلاسفة ما بعد الحداثة بأن الجسد أصبح أصل الفلسفة وأصل كل النشاطات الأساسية.. ونحن نذهب إلى أن الحضارة الحديثة تدور حول الإنسان الطبيعي الذي يدور حول جسده في إطار المنفعة واللذة)[١].

ويغني عن الدخول في تفاصيل هذا النموذج إن المسار العام لحركية الفكر المتقدم هو الرجوع بالإنسان إلى أدنى قواه وغرائزه وهو المتعلق بالشهوة واللذة وبناء على اختزال الإنسان في أعضائه التناسلية أو في جسده على أحسن تقدير تم تفصيل التشريعات والنظم لترعى هذا البعد فحسب!

وإذا دلفنا إلى المقصود من هذا الأساس بان بوضوح أن الدين الذي ينتظم كل جوانب الإنسان وينسجم مع حقيقته المركبة بحيث يشبع كل جانب في عملية تكاملية هو أرقى وأحسن من أي نظرية تختزل الإنسان في أحد مكوناته مع إهمال سائر الأبعاد الأخرى.

مما يقتضي أن المعايير التي يتعين اعتمادها لنقد الثمرات لابد أن تستند

---

(١) المرجع السابق ص٣٧.

إلى هذا الأساس وهو أن الحقيقة الإنسانية حقيقة مركبه يتوجب شمولها بالتربية والبناء دون إخلال!

المطلب الثاني: مقاصد الدين:

إذا كان المعبود هو أهم مكونات الدين فإن الدين لابد أن يفي بعبادته كما يريد أي أن إرادة المعبود ومقاصده مقدمة على كل اعتبار ولما كانت المعبودات كلها باطلة إلا الإله الحق وهو الله سبحانه وتعالى كان مراده هو العامل الحاسم في اختيار النظم والتشريعات والعبادات.

وقد سبق في الحاجة للوحي بيان أن الوحي مقتضى الكمال الإلهي وإن اتصافه سبحانه بالعلم والقدرة والحكمة والرحمة والإحسان ونحوها تقتضي آثارها ولابد! وإن من أهم آثارها الوحي الذي يرحم الله به عباده فينير لهم الطريق في الدنيا ويرشدهم للفوز في الآخرة فكان مقصود الدين مبني على هذا الأساس!

وقد تباينت تعريفات العلماء للمقاصد بين تعريف عام وتعريف خاص قال الآمدي: (المقصود من شرع الحكم: أما جلب مصلحة أو دفع مضرة أو مجموع الأمرين)[١] فعمم الغاية من التشريعات لكنه لم يحدد مستند النفع والضر فهو نافع بالنسبة للعبد أم بالنسبة للشرع.

والتحقيق أن المقاصد هي: (المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية والمترتبة عليها سواء أكانت تلك المعاني حكمًا جزئية أم مصالح كلية أم سمات إجمالية وهي تتجمع ضمن هدف واحدة هو تقرير عبودية الله ومصلحة

---

(١) الأحكام للآمدي ٣/ ٣٧١.

الإنسان في الدارين)[١].

وهذا هو أدق التعريفات بسبب أنه لاحظ مقصود المعبود وهو الله سبحانه ومقصود العبد وهو مصالحه ولاحظ إن منها الجزئي والكلي فجاء مستوف للمراد.

وتقترب من لفظ (المقصود) ألفاظ تعطي نفس المعنى المصطلحي ومع أن بينها فروق نظرية إلا أن التطبيقات العملية لأهل العلم تدل على أنهم يستعملونها بمعنى واحد إلا في حالات ضيقة تتعلق بباب القياس خاصة، وهذه المصطلحات هي: (الحكمة) إذ أن مقصود التشريع هو الحكمة المطلوبة منه، و(المعنى) كقول الفقهاء: شرع هذا الأمر لهذا المعنى أي لهذا المقصد، ولفظ: (العلة)؛ فيقولون شرع هذا الحكم لهذه العلة أي المقصد؛ والعلل هي قطب الرحى في علم المقاصد، ومصطلح (المناسبة)، و(المصلحة) إذ ربما تم التعبير بهذه المصطلحات عن معنى واحد!

وقد قسم العلماء المقاصد إلى ثلاثة أقسام بحسب أهميتها: هي الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات وتعد نظرية الشاطبي أرقى نظرية في فهم أسرار التشريع لشمولها وعمقها.كما تكمن قوتها في متانة تماسكها النظري وانها تحمل برهانها في نفسها بحيث إن لها طبيعة بنيوية عقلية ومن هذه الخاصية أمكن اعتمادها لنقد الأديان إذ لو نظر إليها باعتبارها مستنبطة من دين معين دون ان يتم التأكد من صحتها في نفسها لاعتمدت في المقارنة فقط على أحسن الأحوال.

---

(١) الاجتهاد المقاصدي للخادمي ١/ ٢٥، وللتعريفات الباقية انظر: المستصفى للغزالي ٢/ ٤٨١، وقواعد الأحكام للعز بن عبدالسلام ٢/ ١٦٠، ومقاصد الشريعة للطاهر بن عاشور ص ١٤٦، ومقاصد الشريعة لعلال الفاسي ص٣، ونظرية المقاصد للريسوني ص ١٩.

وتفصيل الكلام في المقاصد باعتبار أهميتها[١] كما يلي:

أولًا: الضروريات:

والضروريات هي التي (لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهارج وفوت حياة وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم)[٢].

وهي الدين والنفس والعقل والنسل والمال وهي أمور مقصوده بالحفظ في كل دين يقول الشاطبي: (فقد اتفقت الأمة بل سائر الملل على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس وهي: الدين والنفس والنسل والمال والعقل وعلمها عند الأمة كالضروري...)[٣].

ووصفها بأنها مقصوده بالحفظ في كل الملل وعند كل الأمم يؤكد طبيعتها البنيوية العقلية وإن العلم بأهميتها أمر فطري مغروس في حقيقة النوع الإنساني ويؤكد صحة هذا أمور: الفطرة، والمشاهدة، والقرآن الكريم.

فأما الفطرة فإن النزعة التدينية أمر مسلم مما يعني ان التدين وبالتالي حفظه ثابت بالفطرة، وأما حفظ المرء نفسه وحرصه عليها وسعيه في مصالحها فيجده كل أحد وأما حفظ المال فما من أحد ألا وهو يطلب المال والناس

---

(١) يتم تقسيم المقاصد باعتبارات مختلفة، فباعتبار زمانها: دنيوية وأخروية، وباعتبار مصدرها: من الشارع ومن المكلف، وباعتبار عمومها وخصوصها: عامة للدين كله وخاصة بباب معين، وباعتبار أهميتها: ضرورية وحاجية وتحسينية وهذا هو أشهرها وأقربها لمقصود البحث! الموافقات للشاطبي ٢/ ٨.

(٢) الموافقات للشاطبي ١/ ٣١.

(٣) الموافقات للشاطبي ١/ ٣٨.

فيه بين قانع وجشع وكلاهما يسعى في تحصيله أما حفظ العقل فإن كل أحد يجد من نفسه الرغبة في زيادة علمه ومعرفته وحتى من لم يطلب العلوم فإنه يحب أن يكون نبيهًا متيقظًا إذ لا تقوم مصالحه إلا بهذا وأما حفظ النسل فإن كل أحد يطلب الذرية وحتى من ينصرف عنها فلعوارض تمنعه لا أن نفسه تكره التناسل.

أما دلالة الحس والمشاهدة فإن الأمم كلها تسعى لحفظ هذه الضروريات إذ لا تخلو أمة من وجود الأديان وهي تبنى لها دور العبادة وتسن اللوائح التي تحفظ هويتها الثقافية كما أن الأمم تجرم الاعتداء على النفوس وتبني لحفظ النفوس المستشفيات كما أننا نشاهد كل الأمم تسعى لحفظ العقول بإنشاء المدارس والمعاهد والجامعات وتتنافس في تحصيل العلوم النافعة وتجرم المخدرات التي تفسد العقول كما إننا نشاهد حفظ الأمم لبقاء النوع الإنساني بالتناسل وتشجع عليه وتضع له القوانين التي ترعاه وتنظمه وأما حفظ المال فما من أمة إلا وهي تسعى لبناء اقتصادها والحفاظ عليه وفتح موارده وإبطال تبذيره وإهداره.

وأما دلالة الوحي المطهر فمن أمثلتها:

أ ـ **حفظ الدين**، فقد نص الوحي المطهر على حفظ الدين وخصه بالدين الحق دون الأديان الباطلة مما يعني أن الوحي لم يحفظ مطلق الدين وإنما حفظ الدين الحق وإساسه التوحيد وأبطل ما عداه من الشرك والكفر والنفاق فهو كمل الفطرة بإرشادها إلى الدين الصحيح لا مطلق الدين!

قال تعالى في بيان هذا المقصود: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦] وقال في بيان أن الرسل إنما جاء في الأساس لهذا المقصود: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ [النحل:

٣٦]، ولحفظ الدين تم تحريم الردة وجعل حكمها القتل قال عليه السلام: (لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس والثيب الزاني والمفارق لدينه التارك للجماعة)[١].

ب ـ حفظ النفس:

فقد أمر الله بحفظ النفس ونهى عن الاعتداء عليها بالقتل والفساد قال تعالى: ﴿وَلَا يَقْتُلُونَ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الفرقان: ٦٨]، وقال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُوْلِي ٱلْأَلْبَـٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[البقرة: ١٧٩] بل حرم الانتحار ومنع النفوس المنهارة من هذا المسلك فقال عليه السلام: (من تردى من جبل فقتل نفسه فهو في نار جهنم يتردى خالدًا مخلدًا فيها أبدًا)[٢].

ج ـ حفظ العقل:

فقد اعتبره مناط التكليف ودعا إلى رعايته وتنميته ودرء ما يفسده فقال تعالى: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: ١١٤]، وقال تعالى في إبطال ما يفسد العقل: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَـٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِي ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾[المائدة: ٩١]، وقال عليه السلام: (كل مسكر خمر وكل خمر حرام)[٣]، وقال عليه السلام: (طلب العلم فريضة على كل مسلم)[٤].

د ـ حفظ النسل:

قال تعالى: ﴿فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَـٰثَ وَرُبَـٰعَ﴾[النساء: ٣]، وقال

---

(١) البخاري باب: قوله تعالى: (أن النفس بالنفس والعين بالعين...) برقم (٦٨٧٨).

(٢) البخاري باب: شرب السم والدواء به برقم (٥٧٧٨).

(٣) مسلم: باب: بيان أن كل مسكر خمر رقم (٢٠٠٣).

(٤) ابن ماجه برقم (٢٢٤)، وصححه الألباني في الجامع الصحيح برقم (٣٩١٣) واستوعب ابن عبدالبر طرقه في جامع بيان العلم وفضله ١/ ٢٣.

عليه السلام: (يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج)[1] وقال تعالى في رد الزنا: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا ﴾[الإسراء: ٣٢] فأمر بالزواج وحثّ عليه لأن فيه حفظ للنسل ونهى عن الزنا لأن فيه فساد النسل!

هـ ـ حفظ المال:

قال تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰمًا وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَٱكْسُوهُمْ وَقُولُوا۟ لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾ [النساء: ٥] وقال عليه السلام: (لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده)[2] وقد حثت الشريعة على الكسب المباح والسعي في مناكب الأرض وحرمت السرقة والتبذير وأوجبت الضمان حفظًا للمال.

ثانيًا: الحاجيات:

وقد عرفها الشاطبي مع إيضاح أمثلتها بقوله: (معناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب فإذا لم تراع دخل على المكلفين ـ على الجملة ـ الحرج والمشقة ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة وهي جارية في: العبادات والعادات والمعاملات والجنايات.

ففي العبادات كالرخص المخففة بالنسبة إلى لحوق المشقة بالمرض والسفر.

وفي العادات كإباحة الصيد والتمتع بالطيبات مما هو حلال مأكلًا ومشربًا وملبسًا ومسكنًا ومركبًا وما أشبه ذلك.

---

(١) مسلم، باب: استحباب النكاح رقم (١٤٠٠).

(٢) البخاري، باب: لعن السارق إذا لم يسم رقم (٦٧٨٣).

وفي المعاملات كالقرض والمساقاة والسلم وإلقاء التوابع في العقد على المتبوعات كثمرة الشجر ومال العبد.

وفي الجنايات كالحكم باللوث والتدمية والقسامة وقرب الديه على العاقلة وتضمين الصناع وما أشبه ذلك)[١].

فإن الحاجيات مكملات للضروريات ولهذا فهي أقل رتبة منها ونزولها في الرتبة عن الضروريات لا يعني عدم أهميتها إذ هي مقصودة بالحفظ بحسبها فإن تكليف المسافر ـ مثلًا ـ بالصلاة في وقتها كاملة ليس فيه ضرر على حياته أو مصالحه لكن روعي اليسر ورفع الحرج وهكذا في سائر الحاجيات التي قصدت بالحفظ ومنع من المشقة والحرج فيها.

ثالثًا: التحسينيات:

قال الشاطبي فيها: (فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق)[٢].

فهي كالتقرب بالنوافل والصدقات في باب العبادات.

وكآداب الأكل والشرب في العادات.

وكالمنع من بيع الماء والكلأ في المعاملات.

وكمنع قتل النساء والصبيان والرهبان في الجهاد.

---

(١) الموافقات للشاطبي ٢/ ٢١ ـ ٢٢.

(٢) الموافقات للشاطبي ٢/ ٢٢.

قال الشاطبي: (وقليل الأمثلة يدل على ما سواها مما هو في معناها فهذه الأمور راجعة إلى محاسن زائدة على أصل المصالح الضرورية والحاجية إذ ليس فقدانها بمخل بأمر ضروري ولا حاجي وإنما جرت مجرى التحسين والتزيين)[١].

وتفاوت المقاصد في الأهمية يناسب طبيعة الدين والإنسان معا إذ أن مسائل الدين ليست على مستوى واحد ففيها المهم والأهم والإنسان يحتاج حفظ بعضها أكثر من حاجته لحفظ الآخر كما أن تفاوتها له هدف إجرائي إذ أن العلم بتفاوتها يفيد في تقديم بعضها على بعض عند التعارض فإذا تعارض حفظ أمر ضروري وأمر حاجي قدم الضروري مع إهدار الحاجي ويقدم الحاجي على التحسيني عند التعارض.

ومع الاتفاق عليها من حيث الجملة إلا أنه ربما وقع النزاع في آحاد الأمثلة هل هي من قبيل الضروري أم من قبيل الحاجي أم من قبيل التحسيني مما يعني أن الخلاف ـ إن وقع ـ فإنما يقع في تحقيق المناط لا في أصل النظرية التشريعية وربما جاء هذا لاعتبارات الأحوال فما يكون حاجيًا عند زيد قد يكون تحسينيًا عند عمرو وما يكون عند زيد حاجيًا في حال ربما كان تحسينيًا عنده في حال أخرى.

قال ابن النجار: (فهذه الأشياء وما أشبهها لا يلزم من فواتها فوات شيء من الضرورات وبعضها أبلغ من بعض وقد يكون الحاجي ضروريًا في بعض الصور)[٢].

---

(١) المرجع السابق ٢/ ٢٣، وقد استدرك بعض المفكرين على جعل الأخلاق من قبيل التحسينيات! ورجح أن منها ما يصل للضروري ومنها ما هو دون ذلك فليست على مستوى واحد. انظر: سؤال الأخلاق لطه عبدالرحمن ص ٥٣.

(٢) شرح الكوكب ٤/ ١٦٥.

ومن هنا كنت المقاصد أساسًا لمعرفة المعايير النقدية إذ أن الدين الذي يثمر التشريعات التي ترعى هذه المقاصد أحق من الدين الذي لا يرعاها بحيث يمكن أن تصلح لتعليل النقد والمقارنة!

وقد اعتمد ابن تيمية هذا الأساس في نقد القصور الحاصل في بعض الأديان والفلسفات والتعبدات حيث إن كل طائفة تقصر المقصود في حفظ جانب مع إهمال المقاصد الأخرى مع أن بعضهم يخطئ في توصيف المقصد الذي اختاروه أو تنزيله فيقصر الصوفية مقصود الشريعة في أحوال الباطن ويقصر الفلاسفة مقصودها في تهذيب النفوس وهكذا. يقول: (كثير من الناس يقصر نظره عن معرفة ما يحبه الله ورسوله من مصالح القلوب والنفوس ومفاسدها وما ينفعها من حقائق الإيمان وما يضرها من الغفلة والشهوة كما قال تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ وَكَانَ أَمْرُهُۥ فُرُطًا﴾[الكهف: ٢٨] وقال تعالى: ﴿فَأَعْرِضْ عَن مَّن تَوَلَّىٰ عَن ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ﴿٢٩﴾ ذَٰلِكَ مَبْلَغُهُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ﴾[النجم: ٢٩ ـ ٣٠] فنجد كثيرًا من هؤلاء في كثير من الأحكام لا يرى من المصالح والمفاسد إلا ما عاد لمصلحة المال والبدن وغاية كثير منهم إذا تعدى ذلك أن ينظر إلى سياسة النفس وتهذيب الأخلاق بمبلغهم من العلم كما يذكر مثل ذلك المتفلسفة والقرامطة مثل أصحاب رسائل أخوان الصفا وأمثالهم فإنهم يتكلمون في سياسة النفس وتهذيب الأخلاق بمبلغهم من علم الفلسفة وما ضموا إليه مما ظنوه من الشريعة وهم في غاية ما ينتهون إليه دون اليهود والنصارى بكثير....

وقوم من الخائضين في أصول الفقه وتعليل الأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة إذا تكلموا في المناسبة، وان ترتيب الشارع للأحكام على الأوصاف المناسبة يتضمن تحصيل مصالح العباد ودفع مضارهم، ورأوا أن المصلحة نوعان: أخروية ودنيوية جعلوا الأخروية ما في سياسة النفس وتهذيب الأخلاق

من الحكم، وجعلوا الدنيوية ما تضمن حفظ الدماء والأموال والفروج والعقول والدين الظاهر وأعرضوا عما في العبادات الباطنة والظاهرة من أنواع المعارف بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله، وأحوال القلوب واعمالها كمحبة الله وخشيته وإخلاص الدين له والتوكل عليه والرجاء لرحمته ودعاءه، وغير ذلك من أنواع المصالح في الدنيا والآخرة.

وكذلك فيما شرعه الشارع من الوفاء بالعهود وصلة الأرحام، وحقوق المماليك والجيران وحقوق المسلمين بعضهم على بعض وغير ذلك من أنواع ما أمر به ونهى عنه حفظًا للأحوال السنية، وتهذيب الأخلاق، ويتبين أن هذا جزء من أجزاء ما جاءت به الشريعة من المصالح)[1].

---

(١) الفتاوى لابن تيمية ٣٢/ ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

المبحث الثالث:

معايير نقد التفصيلات

تمهيد:

لما كان أي دين ينقسم إلى أصول كلية وفروع جزئية فأن نقد الفروع إما أن يتم بالنظر إليها واحدًا واحدًا بحيث تتم دراسة أي فرع على حدة وإما أن يتم بالنظر إليها مجتمعة بحيث ينظر إليها باعتبارها هيئة اجتماعية ومنظومة متكاملة.

فأما دراسة الفروع واحدًا واحدًا فليس من موضوع هذا البحث بسبب أن دراسة أي فرع تتطلب استصحاب الأسس المنهجية العامة إلى جانب مقتضيات خاصة بالفرع المدروس وهي مقتضيات لا يمكن الإحاطة بها وإنما تظهر للناقد في أثناء مزاولة النقد على الفرع المدروس.

أما النظر إلى الفروع باعتبارها هيئة اجتماعية فهو نظر علمي له طابع تنظيري إذ يتصفح الجزئيات المنتشرة في الدين المدروس ويقارن بينها وفق اسس كلية تنتظم أفرادًا كثيرة فإن وجدها متسقة ومنسجمة دل على صحتها وإن وجدها متنافرة مختلفة دل على فسادها كما قال تعالى في وصف القرآن الكريم: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا﴾[النساء: ٨٢]، فإن آياته لما كانت متناغمة يصدق بعضها بعضًا كان هذا دليلًا على صحته ولو كان مشتملًا على الاختلاف والتناقض لدل على فساده!

وهذه المعايير التي يتم فيها النظر إلى نظام الدين المدروس إنما هي معايير تستند إلى طبيعة الإنسان من جهة ومقاصد الدين من جهة بحيث لابد

أن يرجع المعيار إلى مجموع هذين الاساسين لأن العلم بها علم ضروري يقيني مما يستلزم أن الاستناد إليها استناد الى أمر يقيني ثابت كما أن أي معيار لا يستند إليها فإنه من أهواء النفوس وفرضياتها!

وجزئيات الدين باعتبارها هيئة اجتماعية ينظر إليها من جهات: إما من جهة مصدرها وغايتها وإما من جهة حقيقتها وواقعها وإما من جهة تطبيقها وامتثالها فأما من جهة مصدرها وغايتها فلابد أن تحقق الربانية والإنسانية معًا إذ من سمات الدين الحق أن مصدره إلهي وغايتة تحقيق مقاصد الإنسان وحاجاته ومن جهة واقعة وحقيقتة فلابد أن يحقق التوازن والإتساق ومن جهة تطبيقه وامتثاله فلابد أن يحقق العدل والإحسان مما يعني أن هذه الثلاث الجهات هي معايير النقد على تفصيلات الدين وفروعه.

المطلب الأول: الربانية والإنسانية:

والربانية مصدر صناعي منسوب إلى الرب زيدت فيه الألف والنون على غير قياس ومعناه الانتساب إلى الرب وهو الله سبحانه وتعالى وفي القرآن الكريم: ﴿وَلَٰكِن كُونُوا۟ رَبَّٰنِيِّـۧنَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ ٱلْكِتَٰبَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ﴾ [آل عمران: ٧٩]، والمقصود بها أن الدين لكي يكون حقًا لابد أن يكون ربانيًا والإنسانية نسبة الى الانسان وبحث كون الدين ربانيًا انسانيًا في ذات الوقت يتطلب بحث كل سمة.

أولًا: الربانية:

وكون الدين ربانيًا يتضمن أمرين: المصدر والغاية.

فأما ربانية المصدر فلابد أن يتم الاطمئنان إن مصدر هذا الدين من الله

سبحانه وأنه وصل الينا بالطرق العلمية التي نثق أنها نقلت الدين نقلًا أمينًا ولمعرفة ذلك لابد من النظر في طبيعته وفي وسيلة نقله إذ تتضافران للتدليل على صحة نسبته لله سبحانه كما يقتضي هذا أن ربانية الدين تعني أنه ليس نتيجة لإرادة فرد أو أمة أو حزب أو شعب كما قال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُم بُرْهَٰنٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾[النساء: ١٧٤]، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٥٧].

ودور الرسل في الدين الحق هو تبليغه وإيصاله وإلا فليس للرسول في إنشائه شيء قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ﴾[الشورى: ٥٢]، فليس له إلا التلقي والحفظ ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ﴾[الأعلى: ٦] ثم التبليغ والدعوة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ﴾[المائدة: ٦٧]، وهي السنة التي بينت القرآن وفسرته فهي وحي أيضًا كما قال تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾ عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ ﴿٥﴾﴾ [النجم: ٤ ـ ٥].

وأما الأديان الضالة فإنها إما من وضع البشر بحيث تكون أديانًا وضعية خالصة وإما هي أديان في أصلها سماوية وأدخل عليها الناس آراءهم وأهواءهم فامتزج الرباني بالوضعي مما يعني ضرورة العزل بينها.

وإذا كان الدين ربانيًا في مصدره اقتضى هذا مقتضيات تميزه عن غيره من الأديان الباطلة منها[١]: أن يكون معصومًا من التناقض والتطرف والاختلاف إذ أن مصدره الله الكامل في صفاته فعلمه المحيط وحكمته البالغة تقتضي وضع كل شيء في موضعه الصحيح وهذا بخلاف الجهد البشري الذي لابد

(١) انظر: الخصائص العامة للاسلام، للقرضاوي، ص٤٤.

أن يتناقض نظرًا لجهل الإنسان وهواه وحتى لو راعى المصالح كلها فإنه إنما يراعي المصالح التي تحيط ببيئته ولهذا فكما أن الشخص العادي إنما يصمم منزله وفق متطلباته الخاصة بحيث لا يصلح في كثير من الأحيان لغيره فكذلك حين يصمم المناهج والنظم فإنما يصممها وفق مقتضياتها الزمانية التي تحيط به بحيث يغلب عليها المحدودية والزمانية ومنها البراءة من الهوى فإن الدين الحق لابد أن يتسم بالعدل التام بسبب أن علم الله المحيط ورحمته التامة تقتضي خلو ما ينزله من الانحيازات وهذا بخلاف الجهد البشري الذي لا ينفك عن الانحيازات مهما رام الإنسان قصد الموضوعية والحياد وحتى إن نجح فإنما ينجح في الأمور الخاصة وحالات قليلة لا في التشريع العام الذي يراد به سياسة النفوس وتهذيبها.

ومن مقتضياتها إن الدين الحق يثمر اطمئنان النفوس وإخباتها فتقابله بالاحترام والتسليم والانقياد وهي خاصية لا تتحقق في النفوس إلا للدين الحق إذ أن الإنسان مجبول على عدم الانقياد لإنسان آخر إلا بنوع من القهر او لمصلحة أما في حال الدين الحق فإن النفس متى علمت بمصدره ووقفت على عظمته وكبرياءه ورأت في الدين مظاهر الرحمة أخبتت واستكانت إلا تلك النفوس التي منعتها صوارف الشبهات والشهوات والشواهد الحية دالة على هذا.

ومن المقارنات ما حصل في تحريم الخمر بالأمر الإلهي الرباني وما حصل بالأمر البشري الوضعي إذ تباينت الاستجابات لهذا الاعتبار.

فقد كان للعرب ولع بالخمر يشربونها ويتنادمون عليها ويكثر مدحها في أشعارهم وأخبارهم فلما جاء الإسلام أخذ في تحريمها بالتدريج مراعاة لطبيعة النفس البشرية من جهة ولأن التغيير الاجتماعي لا ينجح إلا حين يتم التدرج في تنفيذه من جهة أخرى ولما جاء الإخبار بأنها رجس من عمل

الشيطان وتم الأمر بتركها نهائيًا كما قال: ﴿فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾[المائدة: ٩١] تتابع المسلمون على إراقتها ونبذها حتى سالت في طرقات المدينة المنورة وكان هذا إذعانًا لتحريمها[١].

وأما الأمر الوضعي البشري فمن أمثلته أن أكبر الدول وأكثرها تقدمًا وهي أمريكا قد حملت الناس على ترك الخمر وحرمتها ففي عام (١٩٢٠م) صدر قانون يحرم الخمر ويمنع تعاطيها وقبل صدور القانون أقيمت حملة دعائية مكثفة للتوعية بأضرار الخمر تنوعت وسائلها من الخطب والمنشورات والكتب والمسرحيات والأفلام (حتى قدر أن نشرات النشر والإذاعة بلغت تكاليفها من لدن بدء الحركة الى سنة ١٩٢٥م مبلغ خمسة وستين مليون دولار... لقد صدر تحريم الخمر برغبة شعبية ووافق عليه مجلس الشيوخ ومجلس الأعيان وأيدته ست وأربعون ولاية فهو صادر بإرادة الأمة الأمريكية ورضاها)[٢] ومع هذا لم يحصل أي انقياد أو إذعان ولم يقتصر الأمر على عدم الإذعان فحسب بل إن مصانع الخمور قد زادت وزادت الأمراض التي تنتج عادة عن الخمور حتى اضطرت الحكومة الأمريكية لإلغاء هذا التحريم في عام ١٩٣٣م.

إن المادة المحرمة واحدة وأسلوب التحريم واحد وهو التدرج في المنع ومع هذا تباينت النتائج من إذعان للتحريم وانقياد عن طيب خاطر وانشراح صدر إلى رفض وإباء وصلف وزيادة في تعاطي هذا المسكر والسبب أن الأمر الإلهي له من السيادة والقدسية والسطوة على النفوس ما ليس للأمر البشري الوضعي.

---

(١) انظر: تفسير ابن كثير ٣/ ١٧٨.

(٢) خصائص الشريعة الإسلامية للأشقر ص ٤٢.

يقول أحد رجال القانون المعاصر: (لقد تعودنا في العصر الحاضر على المفهوم العلماني للقانون كما وضعه الإنسان للإنسان وعلى الحكم عليه بمقاييس بشرية صرفة وهذا يختلف كثيرًا عما كان عليه الحال في العصور السالفة عندما كان القانون يعتبر أنه يتمتع بقداسة تنبع من مصدر إلهي أو سماوي وكان القانون والأخلاق والدين مترابطة بعضها مع بعض بشكل لا يمكن تجنبه)[١].

وأما الغاية:

فإن الدين الحق لا يكون ربانيًا في هدفه إلا إذا دفع لعبادة الله وتوحيده وضم إلى جانب هذا سن التشريعات وإنزال التعبدات والحث على الأخلاق التي تدفع بهذا الاتجاه كما قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَٰقِيهِ ۝٦﴾ [الانشقاق: ٦]، وقال تعالى: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ ۝٤٢﴾ [النجم: ٤٢].

ومع أن مقاصد الدين الحق منه ما يرجع لله سبحانه ومنه ما يرجع لمصلحة العباد إلا أن ما يرجع لله هو الأصل مما يعني أن التوحيد هو حجر الزاوية في مقاصد الدين الحق الأمر الذي يقتضي ربانية الغاية والهدف وحين التأمل في القرآن الكريم من حيث محورية التوحيد وخدمة سائر موضوعات القرآن لهذا المقصود نجد ذلك أمرًا ظاهرًا يقول ابن القيم: (إن كل آية في القرآن فهي متضمنة للتوحيد شاهدة به داعية إليه فإن القرآن إما خبر عن الله وأسماءه وصفاته وأفعاله فهو التوحيد العلمي الخبري وإما دعوة إلى عبادته وحده لا شريك له وخلع ما يعبد من دونه فهو التوحيد الإرادي الطلبي وإما أمر ونهي وإلزام بطاعته في نهيه وأمره فهي حقوق التوحيد ومكملاته وإما

---

(١) فكرة القانون، لدينيس لويد ص ٥٧.

خبر عن كرامة الله لأهل توحيده وطاعته وما فعل بهم في الدنيا وما يكرمهم به في الآخرة فهو جزاء توحيده وإما خبر عن أهل الشرك وما فعل بهم في الدنيا من النكال ومما يحل بهم في العقبى من العذاب فهو خبر عمن خرج عن حكم التوحيد والقرآن كله في التوحيد وحقوقه وجزائه وفي شأن الشرك وأهله وجزائهم)[١].

وإذا كان الدين الحق في نفسه يقود لهذه الغاية فإن المقصود الآخر الذي يقود لمصلحة الإنسان إنما وضع لخدمة هذه الغاية بحيث يخرج من داعية هواه إلى طلب رضا الله والسعي لذلك، وذلك إن مصلحته لا تكون إلا بهذا.

وربانية الغاية يستلزم لوازم علمية وإيمانية منها[٢]:

معرفة الغاية من الخلق فإذا تحقق في النفس إيمانها واستجابت لمراد الله علم المرء غاية خلقه ومقصود وجوده كما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦] فينعكس هذا على تصوره وسلوكه حين يرسم حياته وفق هذه الغاية.

كما أن من مقتضيات ذلك أن تستيقظ فطرته وتكتمل طبيعته الخيرة إذ أن الوحي الصحيح يحرك الفطرة ويوافقها ويكملها كما قال تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ﴾ [الروم: ٣٠]، أما حين تسير النفس الى غير الله وتطلب سواه فإنه يحصل لها من القلق والضيق ما يدل على الفرق بين الغايتين وإن احداهما تحقق طمأنينة النفس وثلج اليقين وتحصل الأخرى الضيق والريب والاضطراب كما قال

(١) مدارج السالكين، لابن القيم ٣/ ٤٥٠.

(٢) انظر: الخصائص العامة للإسلام للقرضاوي، ص ١٠.

تعالى: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيهِ شُرَكَآءُ مُتَشَٰكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا﴾[الزمر: ٢٩] فأرباب مختلفون متشاكسون كل واحد يأمره بضد ما يأمره به الآخر ويريد منه غير ما يريده فهو ممزق وذهنه مشتت وهذا بخلاف من كان له سيد واحد!

ولهذا كان واقع الحياة البعيدة عن مقصود الله ضرب من الضياع وأرباب هذه النحل المنحرفة والأديان الضالة تتجارى بهم الأهواء كما يتجارى الكَلَبُ بصاحبه!

إن ثمرات الدين الحق وفروعه لابد أن تكون ربانية في مصدرها وغايتها ووسائلها بحيث يظهر عند استقراء الفروع واحدًا واحدًا أنها تأتلف وتتعاون في العقائد والعبادات والتشريعات والأخلاق فانسجامها واتساقها يدل على وحدة مصدرها بل يحدد هذا المصدر وهو الله دون سواه وكما يتم اليقين بمصدرها الإلهي فإنها تقود إلى عبادته ومرضاته وهذا بخلاف الأديان الباطلة أو المحرفة فإنها لابد أن تخلو من هذه الخاصية أما الخلو التام كما في الفلسفات الإلحادية وإما أن يكون فيها قدر كبير من هذا كما في الأديان المحرفة.

ثانيًا: الإنسانية:

وأما سمة الإنسانية التي قرنت بالربانية فالمراد بهذا الاقتران إثبات التكامل بين البعد الإلهي والحاجات الإنسانية إذ الجمع بينها يقتضي تحقق التوازن والإتساق الذي تخلو منه الأديان الصحيحة.

والإنسانية مصطلح عائم أطلق في حين باعتباره مخالفًا للرباني والإيماني وحينها يكون الإنسان في مقابل الاله وتكون العلاقة بينها في تلك الفلسفات

علاقة تضاد بحيث إما أن يكون هذا الأمر ربانيًا أو يكون إنسانيًا.

والإنسانية في مفهومها المغلوط تفسر على الضد من الربانية فإن اعتبار الله هو المقصود يقتضي إلغاء قصد الإنسان وحاجاته واعتبار أن الله هو المشرِّع يقتضي إلغاء عقل الإنسان وتفكيره واعتبار كل شيء بقدره وفي ملكه يقتضي جبرية الحياة فلا مكان لإرادة الإنسان واختياره.

وهذا التصور باطل من جهتين: مفهوم الربانية ومفهوم الإنسانية.

فأما مفهوم الربانية فإن التشريع الرباني راعى حاجات الإنسان ومطالبه وغرس في فطرته طاعة الله والرغبة إليه وزوده بالعقل ليفكر فيما شرع فكما أن خلق الكون لا يقتضي الحد من التفكير فإن التشريع لا ينافي الحد من التفكير وكما أقام الإنسان النظريات العلمية التي استنبطها من النظر في الكون فله التأمل في التشريعات واستخراج ما فيها من النظم العادلة والقيم الفاضلة وخلق الله للكون وقضاءه وقدره لا يقتضي إلغاء إرادة الإنسان بل إن إرادته جزء من خلق الله وهي تفعل كما تفعل أجزاء الكون الأخرى وكل هذا يعني أن الربانية الحقة لا تلغي حاجات الإنسان وإرادته.

وأما مفهوم الإنسانية فإن المفهوم الصحيح للإنسانية ليس هو المفهوم المضاد للربانية وإنما المفهوم المكمل لها المتسق معها وهو المفهوم المطابق لواقع النفس الإنسانية من حيث إن في طبيعتها الميل الفطري نحو معرفة الله سبحانه وطلبه وإن شرعه هو النظام الملائم لها إذ روعي فيه مقاصد النفوس ومصالحها

وضعف الإنسان وعجزه يعني حاجته لله إذ ليس في مكنته معاندة ربه ومغالبته ويظهر الاعتناء بالبعد الإنساني في الدين الصحيح من جهتين:

الأولى: دور العقل:

فكما أن جهل الإنسان وظلمه يقف مانعًا أمام استقلاله بالتشريع مما يقتضي أنزال الوحي فإنه مع هذا له نظر وإرادة تقتضي أن له دورًا يلائم إمكانياته مما يعني إثبات الوحي من جهة وإثبات الدور الإنساني من جهة مما يستلزم تحقق الإتساق والتوازن ودور العقل لا من جهة التأسيس كما سبق وإنما من جهة الفهم والمعالجة والنظر والاستدلال كما يلي[1]:

١ ـ **وجود الله ووحدانيته:** فكما أنه أمر فطري رباني إلا أنه في ذات الوقت أمر نظري استدلالي إذ في مكنة العقل النظر في الآيات واستخلاص دلالتها على وجود الله ووحدانيته وإفراده بالعبادة كما قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُولِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران: ١٩٠] فالنظر في الآيات الكونية مفضٍ إلى معرفة الله والسعي لمرضاته عقلًا.

٢ ـ **ثبوت الوحي والنبوة:**

فمع أن العقل لا يستغني عن الوحي ولا يقدر على ذلك إلا أنه إذا نزل على الرسول المختار أمكنه معرفة ثبوت ذلك وتحقق بمقتضى الضرورة العقلية من صحته من جهات: من جهة حال النبي وخصائصه إذ أن صدق الرسول وعدله المعروف وإحسانه الظاهر وكمال خلقه وخلقته تمنع كذبه وجنونه وتقضي بصدقه وكماله ومن جهة مضامين الوحي إذ أن اشتماله على العقائد الصحيحة والتشريعات العادلة والأخلاق الفاضلة على وجه لا يستطيعه الانسان يقضي بثبوت الوحي وتصديقه ومن جهة آثار ذلك على النفس والمجتمع فإن النفوس تسكن لما فيه من حق وتسلم لما فيه من عدل

(١) انظر: الخصائص العامة للإسلام للقرضاوي ص ٥٦.

إلا النفوس التي خامرتها الأهواء والشبهات كما أن آثار الوحي على النوع البشري مما لا يمارى في فضله وأثره ثم أن العقل في كل هذه الجهات يميز بينها وبين ما يناقضها فيعرف المدعي الكذاب والمعتوه الناقص ويقف على عجز الأنظمة وقصورها ويدرك آثار الفساد.

كما قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍ ۖ أَن تَقُومُوا۟ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا۟ ۚ مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُم بَيْنَ يَدَىْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾[سبأ: ٤٦]، وقال تعالى: ﴿ قُل لَّوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا تَلَوْتُهُۥ عَلَيْكُمْ وَلَآ أَدْرَىٰكُم بِهِۦ ۖ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِۦٓ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾[يونس: ١٦]، فأمر القرآن الكريم بالنظر في أحوال الأنبياء وصفاتهم إذ أن النظر في ذلك يقتضي التميز.

٣ ـ **وفي مجال التشريع:** فإنه وإن استقل الوحي ببيان ذلك على وجه التأسيس وهو البعد الرباني فقد أمكن العقل التأمل في مقاصد التشريعات وعلل الأحكام فهي توافق ما عنده من مبادئ عقلية صحيحة وتكمل ما فيه نقص بجهد الانسان وتفكيره واهتدائه بالأساليب الاستدلالية كما يمكن استنباط القواعد والنظريات التشريعية إلى جانب قياس ما لم يتم النص عليه بما تم النص عليه وهي مساحة واسعة للتفكير تقضي بتكامل الإنساني مع الرباني.

٤ ـ **وفي المخلوقات:** فإن الإيمان بأن الله وهو خالق الوجود ومدبره يتسق مع قدرة العقل في النظر في الأنفس والآفاق للاتعاظ الإيماني والاعتبار العقلي الاستدلالي حتى يستنطق منه ما ينفعه ويفيده من المنافع المعيشية والطبيعية والاجتماعية كي يحصل بذلك عمارة الأرض قال تعالى في الشأن الإيماني: ﴿ قُلِ ٱنظُرُوا۟ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ ﴾ [يونس: ١٠١]، وقال: ﴿ وَفِى ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ﴿٢٠﴾ وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾[الذاريات: ٢٠ ـ ٢١] وأما فيما يعود على

نفس الإنسان نفسه فقد قال: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [الجاثية: ١٣]، وقال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْأَنْهَٰرَ ﴿٣٢﴾ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ دَآئِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ﴿٣٣﴾ وَءَاتَىٰكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ﴾[إبراهيم: ٣٢ - ٣٣].

والجهة الثانية: طبيعة الرسل ومواقفهم:

فإن الرسل عليهم السلام في التصور الصحيح يؤكدون الشق الإنساني في العلاقة فإن الوحي هو البعد الرباني وتطبيق الأنبياء عليهم السلام للوحي هو البعد الإنساني مما يعني تكامل العلاقة ولهذا فإن الدين الصحيح يؤكد إنسانية الأنبياء وبشريتهم كما قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾[الكهف: ١١٠].

وحين تعنت المشركون في طلب آيات كونية خاصة وطالبوا الرسول عليه السلام بأن يفجر من الأرض ينبوعًا أو تكون له جنة من نخيل وعنب أو يسقط السماء كسفًا أو يأتي بالملائكة قال ـ بأمر ربه ـ : ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا﴾[الإسراء: ٩٣].

وحين استبعد أن يكون الرسول بشرًا وافترضوا جعله مَلَكًا ينزل من السماء رد عليهم بقوله: ﴿قُل لَّوْ كَانَ فِي ٱلْأَرْضِ مَلَٰٓئِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَلَكًا رَّسُولًا﴾[الإسراء: ٩٥].

وأما مواقف الأنبياء عليهم السلام فتؤكد البعد الإنساني بمعناه الفاضل فإنهم وإن أخبروا بالحقائق الربانية وأمروا بطاعة الله فقد أمروا بما ينفع النوع الإنساني ويحفظ له كرامته ويحقق له سعادته فمن ذلك أن الأنبياء عليهم السلام نهوا عن العبث والانحراف والبطش كما قال عن ـ هود ـ ﴿أَتَبْنُونَ

بِكُلِّ رِيعٍ ءَايَةً تَعْبَثُونَ ﴿١٢٨﴾ وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ ﴿١٢٩﴾ وَإِذَا بَطَشْتُم بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ ﴿١٣٠﴾﴾ [الشعراء: ١٢٨ ـ ١٣٠] وقال صالح: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ ﴿١٥٠﴾ وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ ﴿١٥١﴾ الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ ﴿١٥٢﴾﴾ [الشعراء: ١٥٠ ـ ١٥٢] وفيه النهي عن الفساد الذي يعود نفع تركه على الإنسان نفسه وقال شعيب: ﴿يَٰقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ وَلَا تَنقُصُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ إِنِّي أَرَاكُم بِخَيْرٍ وَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُّحِيطٍ ﴿٨٤﴾ وَيَٰقَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴿٨٥﴾﴾ [هود: ٨٤ ـ ٨٥] فأمر بالتوحيد الذي هو الشق الرباني ثم أمر بحفظ الحقوق الاقتصادية وهي الشق الإنساني.

ومع تمايز الجانب الرباني والإنساني وتوازنهما نظريًا إلا أن البعد الرباني غير متمحض في هذا الجانب إذ فيه مراعاة لحاجات الإنسان ورغائبه كما أن البعد الإنساني ليس إنسانيًا محضًا إذ مع أنه يحقق مصالح النوع الإنساني إلا أن فيه معنى العبودية لله تعالى مما يعني أن التوازن النظري يستحيل تداخلًا عمليًا في اتساق وتكامل وهي خاصية لا تكون إلا في الدين الحق دون الباطل!

وهذا بخلاف الأديان الباطلة والفلسفات الوضعية إذ أنها لم تحقق هذا الاتساق والتكامل فقد خلت الأديان الباطلة والفلسفات الوضعية من البعد الرباني إما تمامًا كالوثنيات والإلحاديات أو وقعت في الشرك حين أفسدت معنى التوحيد وخلطته بغيره كما في الأديان المحرفة.

ومع فساد هذه الفلسفات والأديان المنحرفة في الأصول إلا أنها قد انحرفت عن الإتساق في التفصيلات الدينية حيث خرجت عن حد الاعتدال ووقعت في الاختزال والتطرف.

فإما أنها أعلت من البعد الرباني المتحقق في النفوس فحولت الإنسان

المخلوق الى خالق مع ضعفه وحولته الى معبود مع فقره وأطلقت عليه أوصاف الالوهية وأسبغت عليه نعوت الربانية وما هي الا أسماء سموها ما انزل الله بها من سلطان!

وأما أنها استبعدت البعد الرباني وأعلت من البعد الانساني فإذا عري الإنسان من بعده الإيماني تحول إلى جسد له خوار وحينها فإن هذه الفلسفات قد حولت الإنسان الى حيوان لا يختلف عن سائر الحيوان ومن التطبيقات التي تشهد لعدم التوازن في هذا ما يلي:

الطبقية والمساواة والعدل:

فبالنظر إلى علاقة الإنسان مع الإنسان يظهر أن الأديان الباطلة والفلسفات الوضعية إما أنها أخضعت الإنسان لطبقية جبرية اومساواة مفلوتة.

ففي الهندوسية ـ مثلًا ـ يتجلى النظام الطبقي الذي يقسم المجتمع الهندي إلى طبقات وهو تقسيم ينسب للرب ولا يراعى فيه انسانية الانسان وهذه الطبقات هي: (١ ـ البراهمة ـ ٢ ـ الجند ٣ ـ التجار والصناع ٤ ـ الخدم والعبيد)[١] وهو تقسيم جبري قام على أساس الجنس مما يعني أن أبناء البراهمة يبقون في هذه الطبقة وأبناء الجند يبقون في طبقتهم وهكذا، وليس لأحد أن ينتقل من طبقته، أي أن هذه المراتب لم تقع بطريق الجهد الاختياري والكفاءة فمهما كان العبد تقيًا نافعًا خيرًا فإنه يبقى في طبقته ومهما كان الجندي خاملًا كسولًا فلن ينزل عن طبقته[٢].

وفي مقابل هذه الطبقية التي لا تراعي إنسانية الإنسان ولا تؤسس على

---

(١) أديان الهند الكبرى لأحمد شلبي ص ٥٢.

(٢) انظر: المرجع السابق ص ٥٣، ومقارنات الأديان: الديانات القديمة لمحمد أبو زهرة ص٤٠ ـ ٤٢.

الجهد والكفاءة ظهرت الفسلفات الحديثة التي تدعو للمساواة فتساوي بين الصالح والطالح وبين العالم وغير العالم وبين الرجل والمرأة وتجعل الجميع على قدم المساواة جميعًا ومع أن المساواة مبدأ براق إلا أنه يسوي بين المختلفات حين يجعل الجميع على مستوى واحد فالموحد المحقق كالمشرك المبطل والرجل النافع لمجتمعه كغير النافع والمرأة التي لها تكوينها الجسدي والنفسي الخاص كالرجل الذي له خصائص أخرى.

وإذا كانت الطبقية متضمنة للباطل والمساواة متضمنة للباطل أيضًا فهذا يقتضي أن الحق في مبدأ ثالث وهو العدل إذ العدل ليس هو المساواة.

فأن العدل أنما هو إعطاء كل ذي حق حقه ويقوم على الجمع بين المتشابهات والتفريق بين المختلفات والجمع بين المتشابهات هو القدر الصواب في المساواة والتفريق بين المختلفات هو القدر الصواب في الطبقية ولا يكون هذا إلا بالتوازن بين الربانية والإنساني

المطلب الثاني: التوازن والإتساق:

فإنه إذا علم أن مصدر الدين وغايته يتمثل في الربانية والإنسانية معًا فإن النظر إليه في واقعه وحقيقته لابد أن تكون مفرداته ومفهوماته محققة للاتساق الذاتي (والإتساق: الانتظام ووسقت الحب توسيقًا: أي جعلتها وسقًا وسقًا.

وهذه المعاني هي المرادة هنا فالإجتماع، والاستواء، والانتظام، والتمام، والكمال الذي يوصف به الليل أو القمر أو التي في تمام وانتظام هي المعاني المرادة هنا فلاشك أن الكتاب السماوي كتاب مستوي ومنتظم وتام ومتسق وعندما يقوم البرهان على أن به خللًا أو تناقضًا أو اختلافًا فلاشك أن انتظامه

واستواءه واتساقه كل ذلك سينهدم)[١].

وقد أشار الله إلى هذا المعيار في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا﴾[النساء: ٨٢] فاقتضى هذا أن وجود الاختلاف دليل بطلان الدين وإذا لم يكن هناك اختلاف بل كان محققًا للاستقامة والتمام دل على صحته كما قال تعالى: ﴿إِنَّ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩] بل قال في الناقد: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾[الفاتحة: ٦] فدل أن دينه الحق هو المستقيم الذي لا اختلاف فيه وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ ۗ هَـٰذَا صِرَٰطٌ مُّسْتَقِيمٌ﴾[آل عمران: ٥١].

والإتساق يقارن في المعنى[٢] التوازن والوسطية والاعتدال فقد قال تعالى: ﴿قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ لَوْلَا تُسَبِّحُونَ﴾[القلم: ٢٨] وأوسطهم أي أعدلهم[٣] ويؤكده قول الشاعر:

هم وسط يرضى الأنام بحكمهم

إذا نزلت إحدى الليالي بمعظم[٤]

يصفهم بالعدل والقسط والإنصاف وعدم التحيز.

وقد وقع في الوسطية إجمال واشتباه فصار لها معنيان: حق وباطل.

يقول أحد الباحثين في مفهوم الوسطية في القرآن الكريم: (المشكلة أن

---

(١) الكتب المقدسة بين الصحة والتحريف ليحيى ربيع ص ٢٢٦.

(٢) انظر: الخصائص العامة للإسلام للقرضاوي ص ١١٨.

(٣) انظر: تفسير ابن كثير ٨/ ١٩٦.

(٤) نقله ابن جرير الطبري في تفسيره ٣/ ١٤٢، وأشار العلامة شاكر إلى أن الرواية الموجودة في الديوان إنما هي بلفظ: لحي حلال يعصم الناس أمرهم، انظر: ديوان زهير ١/ ٥.

الوسطية في القرآن ليست وسطية واحدة بل هي وسطيتان: وسطية مطلوبة ووسطية مرفوضة.

فمن الوسطية المطلوبة في القرآن ذلك الدعاء القرآني المبهر الذي ندعوا به يوميًا عشرات المرات: ﴿ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ۝٧﴾[الفاتحة: ٦ ـ ٧] فانظر... كيف ترسم هذه الآية خط [الصراط المستقيم] وسطًا بين مسار [المغضوب عليهم] ومسار [الضالين] ولهذا استحقت هذه الأمة الوصف القرآني المشرق: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾[البقرة: ١٤٣] هذا من حيث الإسلام كله أما من حيث شرائع الإسلام التفصيلية فإن الله لما ذكر الصلاة قال: ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَٱبْتَغِ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ﴾[الإسراء: ١١٠]؛ فجعل ابتغاء السبيل بين الجهر والمخافتة وسطية مطلوبة وحين ذكر الله النفقة قال: ﴿ وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُوا۟ لَمْ يُسْرِفُوا۟ وَلَمْ يَقْتُرُوا۟ وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا ﴾[الفرقان: ٦٧] فجعل النقطة الوسط بين الإسراف والتقتير [قوامًا] أي: وسطية مطلوبة.

وهناك الكثير من شواهد الوسطية المطلوبة في القرآن لكن هل هذا كل شيء؟ هل هذه هي الوسطية في القرآن؟

فإن الله تعالى لما ذكر أصحاب محمد ﷺ وخصومهم ذكر طائفة أخرى من الناس أرادت أن تنتهج منهج الوسطية بين الفريقين فقال تعالى عن هذه الوسطية المرفوضة: ﴿مُّذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَٰلِكَ لَآ إِلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ وَلَآ إِلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ ﴾ [النساء: ١٤٣].

وهؤلاء أصحاب الوسطية المرفوضة نجدهم دومًا يحاولون أن يحسنوا العلاقات مع أهل الحق وخصومهم.. كما قال تعالى عن هذا المظهر من مظاهر وسطيتهم: ﴿سَتَجِدُونَ ءَاخَرِينَ يُرِيدُونَ أَن يَأْمَنُوكُمْ وَيَأْمَنُوا۟ قَوْمَهُمْ كُلَّ مَا رُدُّوٓا۟ إِلَى ٱلْفِتْنَةِ أُرْكِسُوا۟ فِيهَا ﴾[النساء: ٩١].

ووجد في عصر النبي ﷺ من كفر بالكتب السماوية كلها ووجد فيها من آمن بها كلها ووجد الفريق الثالث وهو من توسط بين الفريقين فآمن ببعض كلام الله وترك البعض الآخر فهل كانت هذه الوسطية محمودة؟

لقد ندد القرآن بهذه الوسطية بشكل واضح فقال: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾[البقرة: ٨٥].

بل ربما كان اللافت فعلًا أن القرآن استعمل هذه الصيغة «بين ذلك سبيلًا» في كلا نوعي الوسطية فجعل مرةً ابتغاء السبيل بين الأمرين وسطية مطلوبة وجعل مرة أخرى ابتغاء السبيل بين الأمرين وسطية مرفوضة.

ففي المرة التي استخدم فيها ـ ابتغاء السبيل بين الأمرين ـ في الوسطية المطلوبة يقول تعالى: ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَٱبْتَغِ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ١١٠] وفي المرة التي استخدم فيها ـ ابتغاء السبيل بين الأمرين ـ في الوسطية المرفوضة يقول تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُوا۟ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا﴾[النساء: ١٥٠].

حسنًا.. ما هو الفرق إذن بين هاتين الوسطيتين في القرآن.

الحقيقة أن الوسطية المطلوبة في القرآن تجدها دومًا «حق بين باطلين» أما الوسطية المرفوضة في القرآن فنجدها دومًا وسط بين الحق والباطل)[1].

إن هذا الاستقراء الدقيق لحالات التوسط في القرآن وعزلها إلى توسط مطلوب وتوسط مذموم يقضي أن التوسط ليس محمودًا في كل حال مما يعني أن استعماله على وجه المدح دائمًا ليس بسديد لاشتماله على حق وباطل.

---

(١) سلطة الثقافة الغالبة لإبراهيم السكران ص ٥٨ ـ ٦١.

وأما تحديد الوسط غير المطلوب بأنه التوسط بين الحق والباطل فهو ضابط صحيح أما إن التوسط المطلوب هو الكون بين باطلين فمحل نظر واستدراك! وهو مبني على نظرية التوسط الارسطية في الأخلاق وتنص على أن الفضيلة وسط بين رذيلتين وهي نظرية تصدق على بعض الحالات دون بعض مما يعني أنها تشتكي من ضعف المقدرة التفسيرية وسيأتي الكلام عنها في الأخلاق ـ إن شاء الله ـ .

فمن هنا كانت الوسطية محققة لمعنى الاعتدال والتوازن في حالات دون حالات مما يقتضي إطلاقها على الوجه الذي لا يدل إلا على المعنى الحق.

والتوازن متحقق في المخلوقات والمأمورات فإما تحققه في المخلوقات فيستند إلى المشاهدة والوحي حيث نشاهد: الليل والنهار، والشمس والقمر، والسماء والأرض، والظلام والنور، والحرارة والبرودة، والماء واليابس وتوازن المخلوقات لا يعني تساويها وإنما يعني أن كل واحد في الموضع المناسب بالقدر الكافي، كما قال تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾[القمر: ٤٩] فإن الماء والهواء واليابسة مثلًا غير متساوية في المقادير لكنها متوازنه بحيث إن تباين كمياتها إنما أسس على الحاجة لكل واحد ومقدار نفعه كما قال تعالى: ﴿مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ﴾ [الملك: ٣] وإنما يسير كل شيء أو يثبت وفق نظام متوازن، قال تعالى: ﴿لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ ۚ وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [يس: ٤٠] وقال: ﴿ٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ ۝٥ وَٱلنَّجْمُ وَٱلشَّجَرُ يَسْجُدَانِ ۝٦ وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ ۝٧﴾[الرحمن: ٥ ـ ٧].

وكما أن الكون يقوم على التوازن وعدم التفاوت فإن الدين الحق لابد أن يقوم على التوازن إذ خالق هذا هو منزل هذا كما قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾[الأعراف: ٥٤].

وهذا لابد أن يتحقق في العقائد والعبادات والتشريعات والأخلاق فمتى اختل أحدها واختلف فيدل على أنه مما غُير وبُدل والتوازن له مظاهر هي:

أولًا: الدين والدنيا:

وربما عبر عن هذين بالروحية والمادية[1] وهذا على وجه التقريب وتوسيع العبارة والا فإن الدين الحق لا يطابق الروحية.

والدين الحق لابد أن يراعي متطلبات الجسد وأشواق الروح كما قال تعالى: ﴿وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ﴾[القصص: ٧٧]، فإن ابتغاء الدار الآخرة والسعي لها لا ينبغي أن يلهي عن حظ النفس من الدنيا.

فالدين الحق هو الذي تتسم قضاياه العقدية والتشريعية والاخلاقية بالتوازن في رعاية هذين الجانبين أما تلك الأديان والفلسفات التي اعتنت بجانب دون جانب فإن انحيازها دال على فسادها وذلك أن المناهج طرفان ووسط:

فطرف أشبع الجانب المادي وحرص على الدنيا وسعى من أجل تحصيلها مع إهمال الدار الآخرة بما يتضمن من بناء الروح والعقل وإعدادهما لتلك الدار كما قال تعالى: ﴿وَقَالُوٓا۟ إِنْ هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ﴾ [الأنعام: ٢٩].

وهذا التطرف في النزعة المادية لابد أن يقود إلى الترف والبحث عن الشهوات والملذات وجعلها هي معيار الفضل الإنساني فتولد الطغيان والغرور وتحمل على الاستكبار عند النعمة والقنوط واليأس عند الشدة ولم تكن هذه الآثار الفاسدة لو لم يتم هذا التطرف وأكثر ما يغري في الدنيا هو المال

---

(١) انظر: الخصائص العامة للإسلام للقرضاوي ص ١٢٦.

والملك فإن صاحب الجنتين الذي أخذ يفتخر على صاحبه بقوله فيما حكاه الله تعالى: ﴿أَنَا۠ أَكۡثَرُ مِنكَ مَالٗا وَأَعَزُّ نَفَرٗا ﴿٣٤﴾ وَدَخَلَ جَنَّتَهُۥ وَهُوَ ظَالِمٞ لِّنَفۡسِهِۦ قَالَ مَآ أَظُنُّ أَن تَبِيدَ هَٰذِهِۦٓ أَبَدٗا ﴿٣٥﴾ وَمَآ أَظُنُّ ٱلسَّاعَةَ قَآئِمَةٗ﴾[الكهف: ٣٤ ـ ٣٦] فأرسل الله على جنته جائحة من السماء فأصبحت صعيدًا زلقًا وأصبح ماؤها غورًا وفي هذا إشارة إلى زوال الدنيا وذهابها.

وفي قصة قارون حين أتاه الله المال الوفير حتى أن مفاتيح كنوزه لتنوء بالعصبة أولي القوة لكنه بغى على قومه واغتر بأمواله وعزى الفضل إلى نفسه في تحصيل هذه الأموال حيث قال: ﴿قَالَ إِنَّمَآ أُوتِيتُهُۥ عَلَىٰ عِلۡمٍ عِندِيٓۚ﴾[القصص: ٧٨] فخسف الله به وبداره.

وأما التعالي بالملك فإن فرعون كان له من الملك والسؤدد ما عز نظيره حتى حمله هذا على رد دعوة الأنبياء والتكذيب بالآخرة والتكذيب بوجود الله الذي لو أثبت وجوده لزاحمه في الملك والأمر والنهي وكان من غروره أنه يدعوا الناس لعبادته بما عنده من ملك قال: ﴿أَلَيۡسَ لِي مُلۡكُ مِصۡرَ وَهَٰذِهِ ٱلۡأَنۡهَٰرُ تَجۡرِي مِن تَحۡتِيٓۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ﴾[الزخرف: ٥١]، وكان يقول: ﴿مَا عَلِمۡتُ لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرِي﴾[القصص: ٣٨]، ويقول: ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلۡأَعۡلَىٰ﴾[النازعات: ٢٤].

ولما كان التطرف في طلب الدنيا مع نكران الآخرة يجر إلى فساد كبير كان في هذا دليل على أن الدين الحق لا يمكن أن يدعو للدنيا بمفردها فمتى ما وجد في فلسفة أو دين هذه الدعوة كان ذلك دليلا على فساده.

وأما الطرف المقابل فهو النظر إلى الدنيا باحتقار وازدراء فهو لا يعظمها ولا يطلبها بل يحصر حياته في طلب الآخرة مع إعراض عن الدنيا فحرموا على أنفسهم طيبات أحلت لهم وعطلوا قواهم عن عمارتها وصدوا غيرهم بموقفهم هذا عن الدين الحق!

(عرف ذلك في برهمية الهند ومانوية فارس وبدا ذلك بوضوح وجلاء في نظام الرهبانية التي ابتدعها النصارى فعزلوا به جماهير غفيرة عن الحياة والتمتع بها والإنتاج فيها)[١].

ولا يعني أن إهمال الدنيا إنما أثر على الموقف من الدنيا وحدها! بل إن إهمالها أثر على مفهوم الدين الصحيح والموقف من الآخرة ايضا فتضرر العمل للآخرة نفسه، فان هذا الموقف يقتضي أن مقارفة الدنيا خطأ باطلاق كما يستلزم عدم الاخذ باسباب التمكين مما يضعف نشر الدين الحق ونصرته ويصد الناس عنه

ومن خلال استقراء التاريخ يظهر أن الغالب على الأديان هو الإعلاء من الآخرة وإهمال الدنيا والغالب على الفلسفات هو الإعلاء من الدنيا ونسيان الآخرة!

وأما الوسط فهو التوازن في الاعتناء بالدنيا والآخرة والروح والجسد وإعطاء كل ذي حق حقه والاعتناء بهما ليس على وجه الفصل بينها بحيث يقال: أن للروح منهجا يخصها وللجسد منهج يخصه وإنما على وجه التكامل بحيث إن الاعتناء بالجسد يعزز تألق الروح والاعتناء بالروح يعزز رحمة الجسد فإن النظرة التكاملية للدنيا والآخرة تقتضي أن طلب الدنيا مشروط بالنجاة في الآخرة وطلب الآخرة مشروط بعمارة الدنيا وقد حقق الإسلام هذا التوازن بينهما.

فإن الإسلام قد أشار منذ البداية إلى الطبيعة الإنسانية وأنها روح وجسد وإن روحه عنصر سماوي وجسده عنصر أرضي فروحه نفخة من روح الله

(١) الخصائص العامة للإسلام للقرضاوي ص١٢٧.

وجسده قبضة من الطين كما قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ ﴿٧١﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾[ص: ٧١ ـ ٧٢] وليس هذا في آدم خاصة بل هي ذريته فقد قال تعالى: ﴿ٱلَّذِيٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُۥ وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ ﴿٧﴾ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُۥ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ ﴿٨﴾ ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾[السجدة: ٧ ـ ٩].

وهذا يعني أن خلقة الإنسان خلقة متوازنة من مجموع الروح والجسد مما يقتضي مناسبة طبيعته لما كلف به فعنصره الأرضي يعني أهليته للسعي في الأرض واستخراج خيراتها إذ لو كان كالملائكة ـ مثلًا ـ لم يكن لديه ما يحفزه لطلب الدنيا وعمارتها والسعي فيها، كما أن عنصره السماوي يقتضي جوعه لعبادة ربه وشعوره بان العبادة جزء من كيانه يدفعه لطلب الاخرة، ولو كان كالبهائم ـ مثلا ـ لم يكن لديه ما يحفزه لطلب الاخرة وتحصيل العبادات وإقامة الأخلاق والفضائل والنضال من أجل المبادئ العليا والقيم الرفيعة.

وكما أن طبيعة الإنسان مناسبة لتوازن الدين الحق أمر باستعمال الدنيا لطلب الآخر وقصر أمور الآخرة على صور لا تشغل عن الدنيا بالكلية فجاء هذا في تواءم وانسجام.

قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴿٨٧﴾ وَكُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَٰلًا طَيِّبًا وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِيٓ أَنتُم بِهِۦ مُؤْمِنُونَ ﴿٨٨﴾﴾[المائدة: ٨٧ ـ ٨٨].

فأذن في تناول الطيبات ونهى عن تحريمها فاقتضى هذا أن تحريمها ليس من الدين المشروع بل هو من الدين الممنوع ثم أمر بالتوازن في ذلك وهو الأكل من الحلال الطيب مع تقوى الله.

وقال تعالى في الإذن في المباحات مع عدم نسيان الآخرة: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ﴾ [الملك: ١٥]، وقال تعالى: ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ وَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿١٠﴾﴾ [الجمعة: ١٠].

ولهذا جاء في الدعاء القرآني: ﴿رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِى ٱلْـَٔاخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴾ [البقرة: ٢٠١] وهو توازن ظاهر واعتدال بين وهو مخصوص باحسان الدنيا والآخرة.

وكان من دعاءه عليه السلام: (اللهم اصلح لي ديني الذي هو عصمة أمري واصلح لي دنياي التي فيها معاشي واصلح لي آخرتي التي إليها معادي واجعل الحياة زيادة لي في كل خير واجعل الموت راحة لي من كل شر)[١].

ففيه بين ـ عليه السلام ـ موقفه من الدين والدنيا والآخرة فالدين عصمة أمره الذي يضبط منهجه والدنيا فيها معاشه والآخرة إليها معاده ومصيره، فطلب اصلاحها كلها ولم يكتف بالدعاء لاصلاح جانب دون جانب.

وهذا يقود إلى بيان أن أمور الدنيا لا يمكن أن توضع في حالة موازنة مع أمور الآخرة على وجه الإطلاق بسبب أن الدنيا لا يطلب منها إلا ما يساعد على الآخرة وأما ما لا ينفع في الآخرة فيترك إذ أن من أقبل على الدنيا كلها بخيرها وشرها فلابد أن ينصرف عن الآخرة ولابد كما أن ما يجب من أعمال الآخرة هو ما يحصل به حسن المنقلب وثواب العقبى إذ ليس في مقدور المرء أن يأتي به كحال الأنبياء بل لا يجب عليه وإنما يسعى في تحصيل ما يجب عليه ويتزود بعد ذلك بما يستحب بحسب الطاقة.

---

(١) مسلم، باب: التعوذ من شر ما عمل ومن شر ما لم يعمل رقم (٢٧٢٠).

وقد كانت تعاليمه ـ عليه السلام ـ تدعو لهذا التوازن فإنه لما رأى بعض أصحابه يغلو في التعبد والصيام والقيام مع إهمال جسمه وأهله أقر سلمان ﷺ حين قال: (إن لربك عليك حقًا ولنفسك عليك حقًا ولأهلك عليك حقًا فأعط كل ذي حق حقه)[١] فالصيام لابد أن يتوازن مع حق البدن والقيام لابد أن يتوازن مع حق الأهل والعبادة لابد أن تتوازن مع حق المجتمع!

بل إنه جعل هذا التوازن من سنته فقد قال للجماعة الذين التزم أحدهما أن يصوم فلا يفطر والتزم الآخر أن يقوم فلا ينام والتزام الثالث أن يعتزل النساء فلا يتزوج أبدًا ـ قال لهم: (أما أني أخشاكم وأتقاكم له ولكني أصوم وأفطر وأقوم وأنام وأتزوج النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني)[٢].

ثانيًا: الفردية والجماعية:

يعيش الإنسان بين أفراد نوعه وله في هذه الحياة مآرب فمنها ما يخصه وحده ومنها ما يشترك فيه مع سائر أفراد النوع الإنساني ولابد لكي تستمر حياته وتصلح دنياه من التوازن بين مطالبه الخاصة ومصالح الجماعة فإن هو انحاز في كل حين لمصالحه تمزق المجتمع وتناحر وإن هو انحاز لمصلحة الجماعة أهمل مصالحه الخاصة ولم تستقم بذلك حياته.

والفلسفات والأديان لها مواقفها النظرية والمسلكية حيال هذا المشكل الذي يأتي في صيغة سؤال فلسفي:

(هل الفرد هو الأصل والمجتمع طارئ مفروض عليه؟ لأن المجتمع

---

(١) البخاري، باب: صنع الطعام والتكلف للضيف رقم (٦١٣٩).

(٢) البخاري، باب: الترغيب في النكاح رقم (٥٠٦٣).

إنما يتكون من الأفراد، أم المجتمع هو الأساس والفرد نافلة؟ لأن الفرد بدون المجتمع مادة غفل ـ خام ـ والمجتمع هو الذي يشكلها ويعطيها صورتها فالمجتمع هو الذي يورث الفرد ثقافته وآدابه وعاداته وغير ذلك، من الناس من جنح إلى هذا ومنهم من مال إلى ذاك واحتد الخلاف بين الفلاسفة والمشرعين والاجتماعيين والاقتصاديين والسياسيين في هذه القضية)[١].

وقد جنح إلى كل رأي فريق فهناك المذاهب الفردية التي تعلي من شأن الفرد وحريته وتمنحه ما يريد دون التفات لقضايا المجتمع وحتى أن التفتت إليها فهي تجعلها في الدرجة الثانية بعد حاجات الفرد وحقوقه.

وفي المقابل فهناك من المذاهب من أعلى من شأن الجماعة ومصالحها وقدمها على مصالح الفرد مطلقًا حتى سحق الفرد في عجلة الجماعة.

ففي ديانات الفرس ظهر (ماني) الذي دعا إلى التقشف والزهد والامتناع عن الزواج لأن عدم الزواج يمنع التناسل وهذا يقود لفناء العالم الذي يعج بالشرور والآلام[٢] وهي نزعة روحية فردية.

وفي مقابله ظهر ـ مزدك ـ الذي دعى إلى شيوعية المال والنساء[٣] فتسحق الفرد لمصلحة الجماعة التي لها أن تشترك في كل شيء وليس هناك خصوصيات وهي نزعة جماعية.

وكما حصل في الأديان حصل في الفلسفات والتشريعات فإن الراهن المعاصر يشهد استقطابًا حادًا بين الفردية والجماعية وبين اللبرالية والشيوعية.

---

(١) الخصائص العامة للإسلام للقرضاوي ص ١٣٣.

(٢) انظر: الفصل لابن حزم ١/ ٣٧.

(٣) انظر: التبصير في الدين للإسفراييني ١/ ١٣٥.

فمع أن اللبرالية لا ترادف الحرية وإنما هي تطبيق للحرية ومعلوم أن الواقع التطبيقي للأفكار يحولها ويعدل فيها إلا أنها تدور في فلك الفردية (فاللبرالية من الناحية الفكرية تعني ـ حرية ـ الاعتقاد والتفكير والتعبير، ومن الناحية الاقتصادية تعني (حرية) الملكية الشخصية (وحرية) الفعل الاقتصادي المنظم وفق قانون السوق وعلى المستوى السياسي تعني ـ حرية ـ التجمع وتأسيس الأحزاب واختيار السلطة.... وهكذا نلاحظ أن مقولة الحرية لا تشكل فقط مبدأ من جملة مبادئ بل هي مرتكز لتأسيس غيرها من المبادئ.... إن اللبرالية ليست مجرد لفظ نظري يعيش بين دفتي القاموس بل هي لفظ يدل على أنظمة مجتمعة متعددة ويميل على سياقات تاريخية لابد من استحضارها لفهم المشروع اللبرالي)[١].

إن مقولة الحرية الفردية إذا طبقت في السياسة سميت ديمقراطية وإذا طبقت في الاقتصاد والسوق سميت رأسمالية وإذا عولجت في الفلسفة والفكر سميت لبرالية وهذه التجليات لا تخرج عن مركزية الفرد وأولويته.

وقد اقتضت مقولة الحرية آثارها الفكرية والسلوكية فلم تمنع من إضرار المرء بنفسه ولو وصل هذا للانتحار ما دام حرًا، وله أن يحتكر المال بالحيل والربا وينفقه في اللهو والخمر والفجور وله أن يمسكه عن الفقراء والمساكين إذ أن الحس الجماعي قد ضمر واضمحل!

وفي مقابل مفهوم اللبرالية يجيء مفهوم الشيوعية إذ يقف على الطرف النقيض حيث يتمحور على الجماعية ويقدم حقوق الجماعة على حقوق الفرد دائمًا وكما تجسد مفهوم الحرية في تطبيقاته فقد تجسد الفكر الشيوعي

---

(١) نقد اللبرالية للطيب بوعزة ص٢٦ ـ ٢٧.

في تطبيقاته فتحول إلى نمط مذهبي جبري وأصبح الانسان ضعيفا في شتاء الشيوعية القارس.

(بل إن ماركس صاحب الديالكتيك المادي الذي لا ينظر إلى الفكر إلا كبنية فوقية تعكس الشرط الاقتصادي الذي يشكل بمجموع مكوناته «أدوات الإنتاج، قوى الإنتاج، علاقات الإنتاج» البنية التحتية الشارطة حتى...تجده في بيانه الشيوعي يكتب مديحا لا يفترق في شيء عن مديح اللبراليين لذواتهم ومذهبهم)[١] مما يجعل هذه البنية الفوقية إنما هي نظام مغلق وصارم لا يتحرك الفرد في داخله إلا كما تتحرك التروس في الآلات الحديثة مما يعني أن حركته مشروطة بحركة المجتمع والمجتمع هو في الحقيقة الموضوعية للفكرة هو الدولة والدولة هي الحزب الحاكم.

وقد جر هذا إلى آثاره الحتمية فمنع الفرد من حقوقه وكمم الأفواه عن النقد العلني والخفي ومن حاول المشاركة في تصحيح الأوضاع فمصيره السجون والمنافي.

أما الدين الحق فقد توازن في هذا وإذا أخذ الإسلام نموذجًا للتوازن باعتباره الدين الحق فإن توازنه ليس في توسطه بين الفردية والجماعية فحسب بل إنه أخذ من خصائص الفردية أفضلها وأخذ من خصائص الجماعية أفضلها ثم ساوق بينها في اعتدال.

فقرر حرمة الدم وحفظ للفرد حق الحياة كما قال تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ۚ وَلَقَدْ

(١) المرجع السابق ص٣١ ـ ٣٢.

جَآءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَٰلِكَ فِى ٱلْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ ﴾ [المائدة: ٣٢]، ومع أنه أوجب في القتل العمد القصاص إلا أنه جعل لأولياء الدم حق المسامحة فإن سامحوا لم ينفذ القصاص فكأن حياة المقتول تخصه من جهة وتخص أولياءه من جهة وهو توزيع للحقوق بين الفرد والجماعة وأما القتل الخطأ فأوجب فيه الدية والكفارة فالدية لأولياء الدم والكفارة لتطهير القاتل وهذا توازن عز نظيره كما أنه في مقابل حماية الإسلام لحياة المسلم الفرد إلا أنه ربما أباح أسباب قتل الفرد لحماية الجماعة كوجوب الجهاد لحماية بيضة المسلمين ومن التوازن حماية المجتمع من قاطع الطريق المأذون في قتله.

وقد صان الإسلام عرض المسلم وحفظ كرامته فلا يهان في وجهه بسخرية واستهزاء وهمز ولمز ولا في ظهره بغيبة ونميمة كما قال تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ ﴾ [الهمزة: ١]، وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُونُوا۟ خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَآءٌ مِّن نِّسَآءٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا۟ بِٱلْأَلْقَٰبِ ﴾ [الحجرات: ١١] ومع هذا فربما جاز النيل من عرض الفاسق المستعلن بفسقه تحذيرًا للمجتمع من أفعاله وأخلاقه ويدخل فيه الجرح والتعديل وما يحقق النصيحة للناس ببيان حال من لا تحل النصيحة إلا بكشف سوءهم كما قال تعالى: ﴿لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ ﴾ [النساء: ١٤٨].

وصان الإسلام مال المسلم وكفل له حق التملك وليس لأحد أن يأخذ مال أحد إلا بطيب نفس فقد قال عليه السلام: (إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا)[١] ومع هذا

(١) البخاري، باب: (قول النبي: لا ترجعوا بعدي كفارًا) رقم (٧٠٧٨).

فللجماعة أن تأخذ من مال الفرد أما من خلال سهم الزكاة وأما من خلال ما يفرضه ولي أمر المسلمين من نزع ملكيات الاعيان التي تحتاجها الجماعة المسلمة مع تعويض على ما أخذ منه.

ومع أن كل مفردة مما سبق ذكره ربما وجد في الأديان والفلسفات ما يقابلها إلا أن موضوع المباحثة ليس في جزئية واحدة أو أكثر من واحدة وإنما في منظومة متوازنه في كل النواحي!

ثالثًا: الثبات والمرونة:

الدين الحق لابد أن يشتمل على أمور ثابتة في الدلائل والمسائل وأمور مرنة هي محل اجتهاد وبجموع الأمرين يحصل الاعتدال وتتحقق الوسطية والتوازن.

والكون الذي خلقه الله مشتمل على النوعين معًا يكمل أحدهما الآخر فإن الواقع الموضوعي لعناصر الكون تشتمل على أشياء ثابتة كالشمس والقمر والليل والنهار وأهمها الإنسان فلو أخذ الانسان باعتباره نموذجا لذلك لوجد أن الشق الثابت في الإنسان هو اشتماله على مكونات ثابتة هي العقل والروح والجسد ولكل واحد منها خصائص ثابتة لم تتغيرمن بداية خلقه الى اليوم فإن أسس الفكر الفطري أسس ثابتة والروح لها ميولها وأشواقها فما من نفس إلا وقد أودع فيها من المقومات العقلية والغرائز التابعة ما لا تختلف فيه عن سائر الأناسي وحتى الجسد فإن طبيعته ثابتة فهو ينمو بالغذاء ويتضرر بالسموم والأدواء ووسائل الحس وطرقه هي نفسها في كل زمن وعند كل الناس.

أما الوسائل التي يحقق بها الإنسان إشباع حاجاته العقلية والروحية والجسدية فهي أمور متغيرة عبر التاريخ فإنه وإن اشتمل عقله على المبادئ

الفطرية المشتركة إلا أنه ينتج بها العلوم النظرية التي تختلف من ثقافة إلى ثقافة إذ لكل عصر علومه ونظرياته وكما أن روحه لها رغباتها إلا أن الإنسان يشبع هذا في كل زمن بما يناسبه وإذا كان الجسد عند كل الناس واحدًا فان كل عصر له مطعوماته ومشروباته وملبوساته ومساكنه ومراكبه المتغيرة!

وما تحقق في الإنسان باعتباره من أفراد المخلوقات يتحقق في غيره بنسب تناسب الحاجة لتطوره وتغييره!

وقد وقفت الأديان والفلسفات من هذا المشكل على طرفي نقيض إذ جنح بعضها لمبدأ الثبات وجمد على قضايا معينة ولهذا تحتفظ كثير من القبائل والأديان بنظم وضعية موغلة في القدم لم تعد تصلح للحاجات العصور التالية وهذا يعني أن هذه الأديان حافظت على ما حقه التغيير والتبديل!

وفي مقابل هذا نجد أن التشريعات الوضعية وقعت في المرونة المطلقة فلم تفرق بين القيم والكليات من جهة والجزئيات والمتغيرات من جهة أخرى إذ جعلت كل الأمور نسبية لاثبات لها وسائله لا استقرار فيها.

وربما أورد بعضهم على مبدأ الثبات أنه خاص بالإسلام فقط يقول القرضاوي: (يلاحظ أن الشرائع السماوية قبل الإسلام كانت مرحلية لزمن موقت ولقوم مخصوصين فلم تكن في حاجة إلى المرونة التي تؤهلها للعموم والخلود بخلاف الإسلام الذي بعث رسوله إلى الناس كافة وختم به النبيون)[١].

ولاشك أن الإسلام ـ خاصةً ـ قد اشتمل على مقومات الثبات والعالمية بما لا يوجد مثله في دين آخر كما أن الشرائع السابقة للإسلام إنما جاءت

(١) الخصائص العامة للإسلام للقرضاوي ص ٩٩.

لتعالج مشكلات زمانية إلا أن هذا لا يعني نفي الثبات عن قضاياها الأساسية!

إذ أن وصف الشرائع السماوية الأخرى بالمرحلية ربما أوهم افتقارها للركائز الأساسية التي لا تخلو منها شريعة وهي القدر المحقق للثبات وهي أصول العقائد وأصول الشرائع وأصول الأخلاق إذ أن تشريعاتها مع كونها مرحلية إلا أنها إنما جاءت لحفظ الدين والعقل والنفس والعرض والمال[1].

فقد اتفقت الرسالات على الدعوة للتوحيد والنهي عن الشرك كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦] وقررت النبوات واليوم الآخر ولم تتفق على مجرد العقائد وإنما اتفقت على أصول الشرائع والأخلاق كما قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ﴾ [الشورى: ١٣]، وقال تعالى: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ﴾ [الحج: ٧٨]، فبين أنها شريعة واحدة وملة ثابتة لا يخرج الأنبياء عن سننها.

فالصلاة والزكاة أمر متفق عليه بين الأنبياء فقد قال إبراهيم عليه السلام: ﴿رَّبَّنَا إِنِّي أَسْكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِندَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ﴾ [إبراهيم: ٣٧] وقال عنه أيضًا: ﴿رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِن ذُرِّيَّتِي﴾ [إبراهيم: ٤٠] وعلى شعيب ـ عليه السلام ـ مُعبرة قومه بذلك: ﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَن نَّتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا﴾ [هود: ٨٧] وقال تعالى عن بني إسرائيل عمومًا: ﴿وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا وَقَالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ

(١) انظر: الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية لعابد السفياني ص ١٢٨.

ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَيۡتُمُ ٱلزَّكَوٰةَ وَءَامَنتُم بِرُسُلِي وَعَزَّرۡتُمُوهُمۡ ﴾[المائدة: ١٢] فنص على فريضة الصلاة والزكاة وغيرها.

وقال عن موسى عليه السلام: ﴿ وَأَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَن تَبَوَّءَا لِقَوۡمِكُمَا بِمِصۡرَ بُيُوتٗا وَٱجۡعَلُواْ بُيُوتَكُمۡ قِبۡلَةٗ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَۗ وَبَشِّرِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴾[يونس: ٨٧].

وقد كان من عجيب أمر الصلاة والزكاة أنها من أول ما نطق به عيسى عليه السلام وهو في المهد قال تعالى: ﴿وَأَوۡصَٰنِي بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱلزَّكَوٰةِ مَا دُمۡتُ حَيّٗا﴾ [مريم: ٣١]، وبكل حال فإن الصلاة والزكاة كانتا مفروضتان على بني إسرائيل كما قال تعالى: ﴿وَأَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡهِمۡ فِعۡلَ ٱلۡخَيۡرَٰتِ وَإِقَامَ ٱلصَّلَوٰةِ وَإِيتَآءَ ٱلزَّكَوٰةِۖ﴾ [الأنبياء: ٧٣].

أما فريضة الصيام قد ذكر الله سبحانه أنه فرض على الذين من قبلنا كما قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ﴾ [البقرة: ١٨٣] وقد جاء أن النبي ﷺ لما قدم المدينة المنورة صام يوم عاشوراء قال ابن عباس: قدم النبي المدينة واليهود تصوم عاشوراء فقالوا هذا يوم يصوم فيه اليهود فقال ﷺ لأصحابه: (أنا أحق بموسى منهم وأمر بصيامه)[1].

ولو تم النظر في كتب النصرانية باعتبارها امتداد لتشريعات اليهود لظهر في كثير منها ذكر أصول هذه العبادات يقول متى في إنجيله: (وحينما تصلون لا تكرروا الكلام باطلًا كالأمم... فإنهم يظنون أنه بكثرة كلامهم يستجاب لهم فلا تتشبهوا بهم لأن أباكم يعلم ما تحتاجون إليه قبل أن تسألوه)[2].

وجاء عن الزكاة والصدقة في مَتَّى: (احترزوا أن تضعوا صدقتكم قدام

---

(١) رواه البخاري، باب: قوله تعالى (وهل أتاك حديث موسى) [طه: ٩] رقم (٣٣٩٧).

(٢) متَّى ٦: ٧ ـ ٨.

الناس لكي ينظروكم وإلا فليس لكم أجر عند أبيكم الذي في السموات فهي صنعت صدقة فلا تصوت قدامكم كما يفعل المراؤون في المجامع والأزقة لكي يمجدوا من الناس)[١] بل يبالغ لوقا في أهمية الصدقة حيث يقول: (بيعوا ما تملكون وتصدقوا، اتخذوا لأنفسكم أكياسًا لا تبلى وكنزًا في السموات لا ينفد حيث لا يقرب سارق ولا يبلي سوس)[٢].

وجاء ذكر الصوم والنهي عن الرياء فيه: (ومتى صمتم فلا تكونوا كالمرائين)[٣] وجاء في لوقا: (أصوم مرتين في الأسبوع)[٤].

وأما الحج فإنهم يعرفونه بأنه: (رحلة إلى مرقد القديس أو زيارة إلى مكان مقدس آخر ويتم ممارسة هذا الطقس لدوافع مختلفة فهي لأجل الحصول على المساعدة الروحية ولأجل القيام بصيام التشكر أو القيام بفعل تكفيري)[٥].

ومن أهم الأماكن التي يقصدونها: (جبل صهيون وجبل الزيتون ووادي يهوشا فاط وبيت لحم وجبل تابور)[٦].

والاستدلال على هذه المشتركات الثابتة بالقرآن والإنجيل لا يضره أن نصوص القرآن ثابتة ونصوص الإنجيل غير ثابتة لأن هذا الفارق ليس له أثر علمي على جهة الاستدلال بل إن عدم ثبوتها أدل على المراد فإذا كانت هذه النصوص غير ثابتة ومشكوك فيها ومع هذا نصت على الصلاة والزكاة

---

(١) متَّى ٦: ١ ـ ٢.
(٢) لوقا ١٢/ ٣٣ ـ ٣٤.
(٣) متَّى ٦: ٦
(٤) لوقا: ١٨: ١٢
(٥) معجم اللاهوت الكتابي لمجموعة الباحثين ص ٢٥٨.
(٦) العبادات في الأديان السماوية لعبد الرزاق الموجي ص ١٩٨.

والصيام وغيرها فهذا يعني أن أصول هذه العبادات قد بلغت من الثبات مرحلةً لم يتمكن المحرفون من النيل منها وتبديلها مما يقتضي رسوخها في الأديان.

وأما الجانب المرن والمتغير في الشرائع فهو قسمان قسم ثبتت مرونته من مصدره الإلهي الصحيح وهذا يعرف بالبحث التاريخي وقسم تم تغييره على يد أهل التحريف والتبديل فمرونته ليست هي في المرونة الممدوحة التي تقابل الثبات!

وأما التفريق بين الفروع التي لها مصدر إلهي والفروع التي عبثت فيها يد التحريف بحيث يتم الجزم في كل جزئية فمما لا سبيل إليه فإنها إن وافقت ما عندنا من الوحي الثابت فلا يلزم أن مصدرها إلهي إلا على وجه الظن إذ قد تكون من اجتهادات الفطرة البشرية السوية وإن خالفت ما عندنا من الحق الثابت فقد تكون من الأمور التي نسختها شريعتنا إذ أن مرد هذا لما سبق تقريره من أن العبادات توقيفية في شروطها وكيفياتها وأوقاتها وأماكنها ولا يتم الجزم في جانب الإثبات أو جانب النفي إلا بعد صحة النقل الخاص وهذا لم يتحقق إلا في الإسلام كما سبق بيانه في النقد التاريخي!!

المطلب الثالث: العدل والاحسان:

لا يكون الدين صحيحًا حتى يحقق العدل بأن يعطي كل ذي حق حقه دون زيادة أو نقصان وهذا لا يعني عدم الخروج عن قانون العدل أبدأ إذ الخروج عن العدل إما أن يكون خروجًا إلى الظلم أو خروجا إلى الإحسان فالخروج إلى الظلم هو المردود الباطل فدل على أن ترك العدالة إنما يحسن إذا كان إلى مقام أفضل منها وهو الإحسان فإن من سعى لاسترجاع حقه وإرغام خصمه على قبول هذا الحكم قد حقق العدل إما لو سامحه وعفا عنه

فإنه ترك العدل إلى الإحسان وهو مقام أعلى يحقق ما في العدل وزيادة ولهذا فإن الدين الصحيح لابد أن يحقق هذين الأمرين جميعًا ولهذا قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾[النحل: ٩٠].

والعدل أمر معلوم عند كل الناس وهو من القضايا المشهورات التي لم تشتهر إلا لفطريتها ولهذا لم يزد بعض من عرفه عن توضيح الواضح قال في القاموس: (العدل ضد الجور وما قام في النفوس إنه مستقيم)[١] وهذا تفسير له ببيان ضده، وضده لا يتضح إلا ببيانه؛ فعاد الكلام غير مفيد! ولهذا ارجعه للفطرة وهو ما قامت استقامته في النفوس والتحقيق أن فطريته تغني عن بحثه نظريًا إذ الأمور الفطرية هي أساس النظريات فإذا تم الاستدلال عليه فهذا يعني أنه تم الاستدلال على الواضح بالخفي وفطريته إنما هي لاصله وأما آحاده وتعيناته فقد يقع فيها الخفاء والاشتباه وهي التي تحتاج إلى نظر واستدلال.

وإذا كان العدل مما تدركه الفطر من حيث الأساس فقد رام أهل العلم وضع ضابط لمعرفة العدل الواقع في التفاصيل والتعينات وهو أن العدل وسط بين الإفراط والتفريط يقول الجرجاني: (العدل: عبارة عن الأمر المتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط)[٢] ومع أن هذا التعريف إنما هو بيان ضابطه الذي متى ما تحقق في أمر كان عدلًا فإنه مبني على نظرية الوسط الأرسطية وهي وإن تحققت في بعض الأفعال فإنها لا تتحقق في الجميع مما يضعف مقدرتها التفسيرية وسيأتي الكلام عنها في معايير نقد الاخلاق إن شاء الله.

---

(١) القاموس للفيروزآبادي، ص ١٣٣١. علمًا أن التعريف بذكر الضد مما يسوغ كما سبق تقريره ص ٦٧، إلا أن المذموم منه ما أوقع في الدور المنطقي.

(٢) التعريفات للجرجاني ص ١٤٧.

والعدل له مفهوم عام وخاص:

فأما العام فهو التوازن الحاصل في الأقوال والعلوم والأفعال ففي الأقوال يظهر في الصدق فإن الصادق يخبر بالخبر كما هو (لا يزيد فيكون كاذبًا ولا ينقص فيكون كاتمًا)[١] أي أن الخبر لابد أن يطابق المخبر كما يطابق اللفظ المعنى ويطابق التصور العلمي الحقيقة الخارجية فإذا كان العلم يعدل المعلوم واللفظ يعدل المعنى دون زيادة أو نقصان كان ذلك معنى العدل في الأقوال.

وأما في العلوم فإنها وإن كانت من جنس الأقوال إلا أنها أخص منها وتحققه فيها انما يكون بتحقق ما هو من جنس التسوية والاعتبار بحيث يعطي الشيء حكم نظيره إذ أن تساوي أمرين في خاصية يقتضي أن يحكم لهما بنفس الحكم وهذا هو القياس الذي هو مادة العلوم النافعة.

وأما في الأعمال فإن العمل إما أن يكون ثمرة طلب أو غاية فإن حقق العمل مراد الطالب فان تعادل العمل المطلوب مع مراد الطالب فقد تحقق اعتدال العمل في نفسه وإما أن كان العمل من أجل غاية مقصودة ولو لم يكن نتيجة لطلب طالب فإن تحقيق العمل للمقصود على وجهه دون زيادة أو نقص محقق لمعنى العدل.

وأما المعنى الخاص فبحسب ما يقترن به ومن ذلك أن العدل إذا قرن بالصدق اختص الصدق بالأقوال والعدل بالأحكام مما يعني أن اعتدال الأقوال يخرج من معنى العدل حال الاقتران؛ فيسمى الصواب في الأقوال صدقًا وفي الأحكام عدلًا كما قال تعالى: ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ﴾[الأنعام: ١١٥] أي صدقًا في الأقوال وعدلًا في الأحكام.

---

(١) الفتاوى لابن تيمية ٢٠/ ٨٤.

فيكون الإلزام بالحكم الصائب هو معناه الخاص وهذا التفصيل في المفهوم يحدد مكان الإحسان من المقابلة حين يقال: العدل والإحسان، فإن الإحسان يدخل في مفهوم العدل بمعناه العام ويخرج عنه في معناه الخاص!

وهذا التفريق يحدد حكم العدل شرعًا فإن العدل بمعناه الخاص الذي هو (الإلزام بالحقوق) هو العدل الواجب وأما بمعناه الاخلاقي العام الذي يدخل فيه الإحسان فإنه مأمور به أمر عام وحكمه بحسب معناه فالإلزام بالحقوق واجب والإحسان والعفو مستحب.

قال ابن تيمية: (فإن العدل واجب لكل أحد على كل أحد في كل حال)[1].
والظاهر أن المقصود هو المعنى الأخلاقي العام إذ أن الإلزام بالحقوق لا يجب في كل حال، وذلك أن تطبيق العدل في كل حال مما لا تصبر عليه النفوس وربما أصابها بالعنت والمشقة وإذا أصابها بالعنت والمشقة لم يكن عدلًا إذ لابد من العفو والإحسان

وكما أن تطبيق العدل في كل حال مما يقود للعنت والمشقة فكذلك تطبيق الإحسان والعفو في كل حال فإنه يغري النفوس ويحملها على الظلم والعدوان وحينها فالإلزام بالحقوق ظلم والتزام المسامحة دائمًا ظلم فعلم أن العدل هو وضع هذا في موضعه وهذا في موضعه!

ولهذا جاء الأمر به في القرآن الكريم أمرًا عامًا قال تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٨].

بل إنه سبحانه إنما أرسل الأنبياء بالعدل قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَـٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥]

(١) منهاج السنة لابن تيمية ٥/ ١٢٦.

فإن مصالح الناس لا تستقيم إلا بالعدل ولهذا فالعدل يجب على الحاكم كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨] لكن لصاحب الحق أن يترك العدل إلى الإحسان.

ومن هنا فإن الدين الحق لابد أن يشتمل على العدل والإحسان في عقائده وعباداته وتشريعاته وأخلاقه.

فأما العقائد فإن التوحيد من العدل والشرك من الظلم كما قال تعالى: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣] فإن المشرك يساوي بين المختلفات حيث ساوى بين الخالق والمخلوق وهذا ظلم كما أنه ظلم نفسه حين الزمها بغير الحق كما قال في الذنوب وتعدي الحدود ﴿وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾ [الطلاق: ١] وقال في أخذ حقوق الآخرين: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ [النساء: ١٠] فالقرآن أطلق لقب الظلم على الشرك والذنوب والاعتداء على حقوق الآخرين مما يعني أن الظلم في القرآن أعم منه في الاستعمال الذي يحصره في الاعتداء على حقوق الآخرين والسبب في تعميم الوصف على كل ذلك اشتمال الجميع على علة واحدة وهي وضع الشيء في غير محله، والإحسان بالاتيان بالعقيدة الصحيحة على وجهها التام.

وأما في العبادات فإن العدل فيها إما بصرفها لمن يستحقها وأما لما فيها من مطابقة ما في النفس من نزعة تعبدية لا تعتدل إلا بها وأما بما فيها من توازن، والإحسان في العبادات يكون بالزيادة المشروعة على القدر الواجب وبما يحصل فيها من اليسر والسهولة.

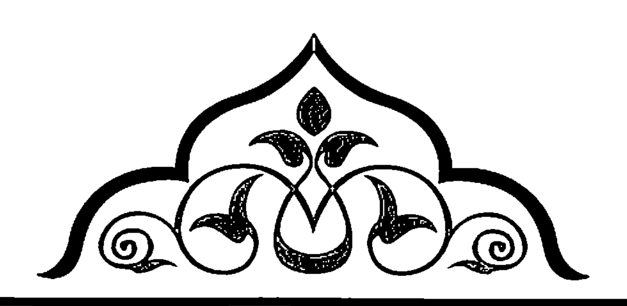
وأما التشريعات فإن التشريع لا يقوم إلا على العدل وهذا أظهر عند الناس من العدل المتحقق في العقائد والعبادات فإن العدل هو مادة صلاح

العالم وهو مقصود النظم والدساتير حتى قال شيخ الإسلام كلمته المشهورة (إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة ولا يقيم الدولة الظالمة وإن كانت مسلمة)[1] وأما الإحسان فهو فتح مجال المسامحة في الحقوق وحث الناس على اليسر واللين وترتيب الأجور الدينية والدنيوية كإنظار المعسر ومسامحة المعتدي ونحوها.

والتوازن بين العدل والإحسان لا يتحقق إلا في الدين الصحيح فإن عري الدين من العدل والإحسان كان خلوه دال على بطلانه.

وبهذا فان معايير نقد التفصيلات في الأديان إنما تكون ببحث مصدرها وغايتها أو اتساقها وعدم اختلافها في نفسها أو بتحقيقها للعدل والاحسان في تطبيقها، وفي كل جهة لابد من النظر للتفصيلات باعتبارها هيئة اجتماعية ومنظومة مترابطة بسبب أن معالجة كل مفردة من التفصيلات مما يتعذر الحكم فيه على وجه اليقين.

(١) الفتاوى لابن تيمية ١٤٦/٢٨.

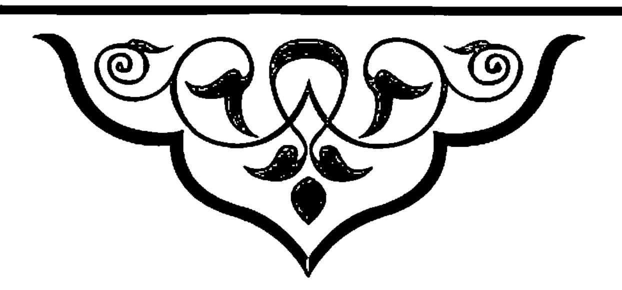


الفصل الثالث

الثمرات ومعايير نقدها

المبحث الأول: الأخلاق

المبحث الثاني: الطمأنينة



المبحث الأول:

الأخلاق

تمهيد:

سبق في تمهيد هذا الباب أن ما يثمره الدين أما أن يكون نفعًا عامًا يخدم علاقة الإنسان بالآخرين وهذا يتمثل في الأخلاق وهو موضوع هذا المبحث وأما أن يقدم نفعًا للإنسان في خاصة نفسه وهو موضوع المبحث الأخير.

والأخلاق مركبة من أمور فرعية وأصول أو من كليات وجزئيات مما يعني أن الكلام فيها لابد أن يستوفي حقيقتها وأجزاءها مع أن السائد أن الأخلاق من قبيل الفضائل أي ما فضل وزاد عن القدر الأساسي.

يقول طه عبدالرحمن: (نجد في صيغة هذا الأصل لبسًا أضر بمفهوم الأخلاق إذ قد يستفاد منها أن الأخلاق أفعال يتوصل بها إلى ترقية الإنسان إلى مراتب لا تدخل فيها هويته ولا بالأولى وجوده أي أفعال تتعلق بما زاد على هذه الهوية وعلى هذا الوجود وعلامة ذلك الاسم الذي اشتهر بالدلالة على الأخلاق الحسنة ألا وهو (الفضائل) فالفضيلة من الفضل والفضل هو ما زاد على الحاجة أو ما بقي من الشيء بعد الوفاء بالحاجة ولا يبعد أن يكون المنقول الأخلاقي اليوناني قد عمل على ترسيخ معنى (الزيادة) أو (التكملة) في مفهوم الفضيلة إذ أن مقابلها اليوناني: (أريتي) يحمل معنى «الصفة التي يكمل المرء بواسطتها» أي «كمال».

والحال أن الأخلاق ليست كمالات بمعنى زيادات لا ضرر على الهوية الإنسانية في تركها وإنما هي ضرورات لا تقوم هذه الهوية بدونها بحيث إذا فقدت هذه الضرورات فقدت الهوية وإذا وجدت الأولى وجدت الثانية بدليل أن الإنسان لو أتى ضدها ـ أي ساءت أخلاقه ـ لعُد لا في الأنام وإنما في الأنعام)[١].

وهذا المفهوم الذي حمل في مضمونه الدلالي أن الأخلاق من قبيل الكماليات والتحسينيات ـ مع شيوعه وانتشاره ـ لا يعالج بمجرد بيان أن الأخلاق أمر أساسي في الهوية الإنسانية كما قرر طه عبدالرحمن وانما يتم بما ذكره الى جانب أن واقع الأخلاق يشتمل على هذا وهذا ففيها الأصلي الكلي وفيها الفرعي الكمالي وهذا يحتم ضرورة دراستها في ضوء هذا المشكل وهو يقود بدوره لبحث مصدرها وهل هي فطرية أم مكتسبة وإذا تم تشريح مصدرها قاد ذلك لبيان صلتها بالدين فإن واقع هذه الصلة يقتضي بيان مناسبة نقدها في مقارنة الأديان من جهة كما يقتضي الكشف عن معاييرها التي تعزلها إلى مكارم الأخلاق ومساوئ الأخلاق وحينها فإن ثبتت صلتها بالدين كانت معايير معرفتها من ضمن المنهجيات النقدية في الأديان.

المطلب الأول: موضوع الأخلاق وأنواعها

أولًا: موضوع الاخلاق:

إن تحديد مسمى الأخلاق يقضي باختيار منهج النقد ويتأثر به أيضًا والأخلاق من جهة موضوعها لم يتم الاتفاق عليها بين الأمم بسبب أن مسماها يزيد وينقص تبعًا لكل ثقافة أو أمة وهذا الملحظ هو الذي دعا لاختيار المفهوم

(١) سؤال الأخلاق لطه عبدالرحمن ٥٣ ـ ٥٤.

الاسمي في اختيار التعريفات باعتباره أجود المناهج لتصوير المفهومات من جهة ولطبيعته النفعية من جهة أخرى.

وبناء على تغير المفهوم من حقل معرفي إلى حقل معرفي آخر لابد من التمثيل لهذا المشكل كي يتضح أن مفهوم الأخلاق إنما يتعين نقده ضمن سياق ثقافي خاص بعد أن يتم تحديد طبيعته تحديدًا دقيقًا.

ولابد من التمثيل بمفهوم اتحد فيه الاسم واختلف المسمى ويكون ضمن حقل ثقافي واحد فإذا تباين المفهوم في موضوعه مع اتحاد المرجعية الثقافية فإن تباينه من أمة إلى أمة أخرى لابد أن يكون أولى وأحرى.

وهذا المفهوم هو مفهوم الحكمة بما يتضمن من معنى الأخلاق حيث إن اسم الفيلسوف يعني محب الحكمة مما يعني أن الحكمة هي موضوع الفلسفة[(١)]، ويقسمونها إلى (نظرية وعملية).

كما أن السلف يقسمون الحكمة إلى عملية وعلمية قال الامام مالك: (الحكمة معرفة الدين والعمل به)[(٢)] وقال ابن قتيبة: (الحكمة عند العرب: العلم والعمل)[(٣)].

ومع اتحاد الاسم والتقسيم إلا أن المسمى ومناطاته مختلفة في الموضوع والمقصود.

فأما الموضوع فإن العلم الذي عناه السلف هو العلم الشرعي وهو علم

---

(١) انظر: محاورة أقراطولس لأفلاطون، تحقيق وترجمة: إميل شامبري ص ٤٣٣؛ والتنبيه للفارابي ص ٩.

(٢) تفسير ابن باديس ١/ ١١١، والتحرير والتنوير للطاهر بن عاشور ١/ ٧٢٣.

(٣) السراج المنير للخطيب الشربيني ٣/ ١٨٣.

العقائد وعلم ألأحكام كالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر والعلم بأحكام الدين التفصيلية كالصلاة والزكاة والصيام والحج وسائر المعاملات وهو علم بجزئيات مخصوصة وأما العلم الذي يعنيه الفلاسفة فهو العلم بالوجود المطلق ولواحقه وهو علم بالكليات الذهنية ومتعلقه واجب الوجود والأفلاك والعقول والنفوس وبهذا فإن الفروق الموضوعية أكثر من المشتركات إذ لا يشترك العلم السلفي والفلسفي إلا في موضوع واحد هو واجب الوجود ـ سبحانه ـ وحتى هذا الموضوع فإن التصور السلفي يباين التصور الفلسفي من جهات[1].

وكما اختلف موضوع العلم فقد اختلف موضوع العمل فإن العمل الذي عناه السلف إنما يتعلق بالعبادات والمعاملات المشروعة أما العمليات الفلسفية فهي: الرياضات الروحية، وكمالات الأخلاق والفضائل كالعفة والشجاعة ونحوها، ومع أن هذه الأخلاق مما هو مشترك إلا أن معالجته مما يتباين فيه المنهج السلفي والفلسفي يقول الفارابي: (إن كمال الإنسان في خلقه هو كمال الخلق. والحال في الأفعال التي بها يحصل كمال الإنسان في خلقه كالحال في التي بها يحصل كمال الإنسان في بدنه) [2].

فإن البدن إنما يصلح ويتم إذا اعتدل في أكله وشربه وتعبه وراحته وقياسًا على البدن تكون الأخلاق فإن (الأفعال متى كانت متوسطة حصلت الخلق

---

(١) أهمها أن واجب الوجود له وجود ذهني ـ بحسب المنهج الفلسفي ـ بينما في التصور السلفي وجود الله سبحانه وجود حقيقي موضوعي وله أسماء حسنى وصفات عليا وله تأثير وتدبير للكون وهو واجب العبادة والطاعة، وكل هذا يقتضي أنه حتى الالتقاء في أصل الموضوع لا يعني توافق الموقف بل ولا حتى تقاربه!

(٢) التنبيه على سبيل السعادة للفارابي ص ٩.

الجميل ومتى زالت... عن الاعتدال واعتبرت لم يكن عنها خلق جميل)[(١)]

وهو بهذا يشير إلى فكرة الوسط الارسطي وسيأتي الكلام عنها ـ إن شاء الله ـ فمن هنا كانت الأخلاق والأفعال في الفكر الفلسفي ليست هي الأخلاق والأفعال في الفكر السلفي وإنما هي أدنى ما يقرره الإسلام فإن الاعتدال في الأفعال والسياسات وتنظيم الأسرة أمر مشترك بين كل الأمم بخلاف الأعمال في الفكر السلفي التي تتعلق بالعمل لله حبًا وتعظيمًا وانقيادًا ويلحق بها في الدرجة الثانية الأعمال لمصلحة المعاش.

وأما المقصود فإن مقصود العلم والعمل السلفي هو رضى الله سبحانه والسعي للفوز في الآخرة وحتى المعاملات والأخلاقيات التفصيلية التي جاءت لمصالح الإنسان الدنيوية إنما هي مصلحة دنيوية مرتبطة بغاية أكبر وهي عبادة الله وإسلام القلب والبدن له إذ أنه وإن سعت الشريعة لحفظ عقل الإنسان وماله وعرضه وسائر ما تصلح به حياته فإنما يتم حفظها لمقصود أعظم وهو عبادة الله وتوحيده.

ولهذا قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[الذاريات: ٥٦] بل إن العلم به سبحانه وبصفاته هو أشرف العلم وغايته فإن النبي ﷺ لما سأل أبي بن كعب عن أعظم آية في كتاب الله فقال في المرة الأولى ـ تأدبًا ـ الله ورسوله أعلم أعاد عليه السؤال فقال: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَيُّ ٱلْقَيُّومُ﴾ وذكر آية الكرسي فضرب النبي على صدره على وجه الامتنان والفخر ثم قال: (ليهنك العلم أبا المنذر)[(٢)]. فإن موضوع الآية هو العلم بالله وبصفاته ولما كانت

(١) المرجع السابق ص ٩.

(٢) مسلم، باب: فضل سورة الكهف وآية الكرسي رقم (٢٥٨).

أعظم آية علم أن موضوعها هو أجل المقاصد وهذا بخلاف الآيات التي تتحدث عن عمارة الدنيا وإصلاح المعاش فإن هذا المقصود مع أهميته إلا أنه أدنى من العلم بالله وتوحيده والعمل له.

وأما مقصود العلم والعمل في الفكر الفلسفي فإنه تهذيب النفوس بالرياضات لتحصيل العلم بالكليات يقول ابن سينا: (وأخص الخواص بالإنسان تصور المعاني الكلية العقلية المجردة والتوصل إلى معرفة المجهولات من المعلومات)[١] ويقول أيضًا: (أما الكمال فإنه تحصل لها المعقولات بالفعل شاهدةً متمثلة في الذهن)[٢] وهذا هو العلم بالكليات المجردة التي ليس لها تعين موضوعي فالعبادات في الإسلام يقصد بها مرضاة الله والعبادات والأخلاق في الفلسفة يقصد بها تهيئة النفس للعلم بالكليات فاختلف المقصود تمامًا.

وقد وقف ابن تيمية على مفاصل المقاصد ـ عند الفلاسفة ـ وبين كذبها يقول: (وضلالهم من وجوه: منها: ظنهم أن الكمال في مجرد العلم، والثاني: ظنهم أن ما حصل لهم علم، والثالث ظنهم أن ذلك العلم هو الذي يكمل النفس وكل من هذه المقدمات كاذبة)[٣].

وبناء على ما سبق يظهر أن الحكمة وانقسامها إلى عملية وعلمية وإن كان أمرًا مشتركًا بين السلف والفلاسفة إلا أنه مختلف ـ تمامًا ـ في موضوعه ومقصوده وإذا كان هذا التباين واقعا ومتحققا مع أنهما ينتميان لحقل ثقافي واحد هو الثقافة العربية والإسلامية فإن اختلاف المضامين والمقاصد بين

---

(١) الشفاء لابن سينا، ص ٢٠٣.

(٢) الإشارات والتنبيهات لابن سينا مع شرح الطوسي تحقيق سليمان دنيا ص ٣٩١.

(٣) الدرء لابن تيمية ٣/ ٢٦٩.

الأمم أشد وأكبر مما يعني أن منهج النقد الأخلاقي لابد أن يقف على موضوعات الأخلاق ومقاصدها بين الأديان والثقافات ولا يكتفي بالنظرة السطحية العامة!

وفي اتحاد الاسم واختلاف المسمى يقول ابن تيمية: (حتى صار ما مدح من الكتاب والسنة من مسمى الحكمة يظن كثير من الناس أنه حكمة هذه الأمة أو نحوها من الأمم كالهند وغيرهم، ولم يعلموا أن اسم الحكمة مثل اسم العلم والعقل والمعرفة والدين والحق والباطل والخير والصدق والمحبة ونحو ذلك من الأسماء التي اتفق بنو آدم على استحسان مسمياتها ومدحها وإنما تنازعوا في تحقيق مناطها وتغيير مسمياتها فإن كل أمة من أهل الكتب وغير أهل الكتب تسمى بهذه الأسماء ما هو عندها كذلك من القول والعمل وإن كانت في كثير من ذلك أو أكثره أن تتبع إلا الظن)[1]. غير أن اتحاد الاسم واختلاف المسمى ليس على إطلاقه إذ قد حرر الأصوليون أن اتحاد الاسم مع اختلاف المسمى إما أن يكون من قبيل المشترك اللفظي كلفظ العين التي تطلق على الباصرة والجارحة ولفظ المشتري الذي يطلق على أحد المتبايعين وعلى الكوكب وإما أن يكون من قبيل المتواطئ كإطلاق لفظ البياض على الثلج والعاج والسواد على الشعر والليل ونحوها والفرق بينها أنه في حال المشترك اللفظي يختلف المعنى تمامًا من كل وجه وأما في حال التواطئ فيتحد اللفظ مع المعنى الحاصل في الذهن وإنما يختلف الموضوع الخارجي في واقعه واتحاد لفظ الحكمة بين السلف والفلاسفة من قبيل المتواطئ إذ أن الجميع قد اتفقوا على انه لابد فيها من شق نظري وشق عملي وإنما يقع الاختلاف في الواقع الموضوعي لمفرداتها ومقاصدها. مما

---

(١) بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية ١/ ٣٢٣.

يقتضي أن الاختلاف الواقعي لابد أن يستصحب في الدراسات النقدية ولا يكتفى بمجرد التشاكل الظاهري في المصطلح وأصل معناه!

وإذا علم أن الأخلاق ـ كسائر المفهومات ـ مما يختلف مدلوله تبعًا للأبعاد الثقافية عند الأمم مما يستلزم تحديد أنواع الفضائل حتى لا يترك الأمر لأهواء الأمم وميولهم فقد حاول الفلاسفة تحديد أنواعها وأصولها.

ثانيًا: حصر فضائل الأخلاق:

ومع أن الأخلاق تختلف من أمة إلى أمة في موضوعها ومقصودها وسعة ذلك وضيقه إلا أن الفلاسفة قد حصروا أصولها في عدد معين.

وقد بنى الفلاسفة موقفهم هذا على النظر في طبيعة النفس الإنسانية حيث إن النفس مركبة من قوة علمية وعملية والقوة العملية تتمثل في الشهوة، والغضب، والقوة العلمية تتمثل في النظر والفكر ولكل قوة فضيلتها (فكمال الشهوة في العفة وكمال الغضب في الحلم والشجاعة وكمال القوة النظرية في العلم، والتوسط في جميع ذلك بين الإفراط والتفريط هو العدل)[1].

ومع أن هناك طرقًا أخرى لحصر الفضائل وبيان مراتبها إلا (أن أشهر تصنيف ورثناه عنهم هو التصنيف الأفلاطوني الذي يجعل الفضائل الأساسية أربعًا وهي: العفة والشجاعة والروية (الحلم) والعدل حتى ظن بعضهم أن هذا التصنيف كلي وكوني لا تختلف فيه أمتان)[2].

وما قرره المتفلسفة منه حق وباطل:

---

(١) الجواب الصحيح لابن تيمية ٤/١٠٧.

(٢) سؤال الأخلاق لطه عبدالرحمن ص ٥٥.

فأما الحق الذي فيه فهو: أن قوى النفس منقسمة إلى علمية وعملية وأن في الإنسان الشهوة والغضب والإدراك والعلم وإنها لابد أن تتوازن بحسب مقتضيات الموقف، كما أصابوا في أن (هذه الفضائل الأربع... لابد منها في كمال النفس وصلاحها وتزكيتها)[1].

لكن يستدرك عليهم أنه لا دليل على الحصر إذ أن هناك فضائل أخرى تزكو بها هذه القوى فكما تزكو الشهوة بالعفة فهي تزكو بالزواج أو الصيام وكما تزكو القوة الغضبية بالحلم فتزكو بالشجاعة والعفو والصفح والإحسان ونحو ذلك مما يعني أن مكارم الأخلاق مرتبطة بأفعال الإنسان وأفعال الإنسان لا حصر لها مما يعني أن المتفلسفة نظروا للأنواع الكلية مع قصورهم في حصر الأنواع بينما الصواب أن يتم النظر في التفاصيل الجزئية الواقعية إذ الطابع العملي الإجرائي هو الأقرب لطبيعة الأخلاق وليس مناقشتها على أساس ذهني كلي كما هي طريقة الفلاسفة.

وكما أن الصواب هو ربط الفضائل بأفعال الإنسان لا بجنس القوى فإن المتفلسفة قد قصروا في إهمال الأمور الدينية التي تزكوا بها الأخلاق والفضائل وهي الحقائق الإيمانية التي جاء بها الرسل ـ عليهم السلام ـ مما يعني أن الأخلاق لا تكمل إلا مع ما جاء به المرسلون عليهم السلام من الإيمان بالله واليوم الآخر من جهة وتنضبط بضوابط الأوامر الإلهية التي تحدد مجالها ومقاديرها.

ولما كان الفلاسفة إنما حددوا جنس الفضائل وأنواعها فإنهم لم يحددوا القدر الذي تحصل به زكاة القوة الغضبية والشهوانية والنظرية وإنما اكتفوا بذكر

---

(١) الرد على المنطقيين لابن تيمية ٤٥٤.

المفهوم العام الكلي دون بيان المقدار الموضوعي لذلك وقد ذكر ابن تيمية أن الفلاسفة (لم يحددوا ما يحتاج إليه بحد يبين مقدار ما تحصل به النجاة والسعادة والأنبياء بينوا ذلك)[1].

وقد بين الأنبياء المقادير التي تحصل بها زكاة هذه القوى في مثل قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْىَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾[الأعراف: ٣٣].

فهذه أنواع أربعة حرمها الله تحريمًا مطلقًا لم يبح الله منها شيئًا بحال وهي الأمور التي يحصل بتركها زكاة النفس وكمالها وتستقيم بتركها قوى النفس يقول ابن تيمية: (فالفواحش متعلقة بالشهوة والبغي بغير الحق يتعلق بالغضب والشرك بالله فساد أصل العدل: فإن الشرك ظلم عظيم والقول على الله بلا علم فساد في العلم فقد حرم سبحانه هذه الأربعة وهي فساد الشهوة والغضب وفساد العدل والعلم)[2].

والفرق بين هذا ومسلك الفلاسفة أنهم حين قرروا أن كمال الشهوة يكون بالعفة لم يحددوا القدر الذي تحصل به العفة ولا مجاله بينما بين الأنبياء أن العفة تتحقق بترك الفواحش، كما لم يحددوا القدر الذي يحصل به الحلم وأنه ترك البغي بغير الحق، ولم يحددوا القدر الذي يحقق العلم وهو العلم بالله ولوازمه فصار كلامهم عامًا كليًا لا يتحقق في الأعيان وإن تحقق فتحققه متروك لأهواء النفوس دون ضابط.

ولهذا يبين الله تعالى أن العقل لا يهتدي إلى أمر كلي صحيح الا ويأتي

(١) الجواب الصحيح لابن تيمية ٤/ ١١٠.
(٢) المرجع السابق ٤/ ١١٠.

الوحي بتحديده وتعين الحق الذي فيه بأكمل صورة وأبينها كما قال تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ [الفرقان: ٣٣].

وهذا يقتضي أن الفضائل وإن أمكن معرفة أجناسها النظرية فإن مشخصاتها لابد أن تعتمد على الدين الحق مما يستلزم بحث صلة الأخلاق بالدين ومذاهب الناس في ذلك ونقدها.

المطلب الثاني: علاقة الأخلاق بالدين

تباينت مواقف العلماء والمفكرين من شرح هذه العلاقة وانحصرت الاتجاهات في اتجاهات ثلاث[١] هي: تبعية الأخلاق للدين وتبعية الدين للأخلاق واستقلال كل واحد عن الآخر وبيانها على ما يلي:

أولًا: تبعية الأخلاق للدين:

تزعم هذا الاتجاه عدد من رجال الدين النصراني والفلاسفة ومن أشهرهم: أوغسطين وتوما الاكويني وينبني هذا الموقف على أصلين:

الأول: الإيمان بالإله:

وهذا المستند إنما يعود لأن الفلسفة الموروثة عن اليونان بما تحمل من مفهومات أخلاقية قد دخلت في الدين الكنسي النصراني حتى تقرر أنه لا أخلاق بغير إيمان وهذا الإيمان إنما هو يقين بوجود الإله متحصل من طريق القلب حتى صار مصطلح الإيمان قسيم لمصطلح العقل وصار التسليم

---

(١) انظر: سؤال الأخلاق لطه عبدالرحمن ص ٣١. وقد تم الاقتصار على الفكر الغربي لأنه عالج هذا المشكل بطرق مفصلة!

بالمفهوم النصراني يتضمن عدم البرهان والاعتماد الكامل على العرفان وإذا كانت الأخلاق تعتني برسم الحياة الطيبة فليس هناك أفضل من الدين ليقوم هذه الأخلاق حتى تتأسس عليه وهذا بسبب أن الدين لا يقوم إلا على الإيمان بإله قادر على كل شيء يعين المؤمن ليصل للحياة الكريمة.

والإيمان بالإله لا يزال يكبر في قلب المؤمن حتى يتحول إلى محبة (= محبة الإله ومحبة المرء لأخيه) والمحبة لا تدوم إلا بالرجاء الذي هو مقتضى الفضل الإلهي.

وبناء على هذا فهاهنا ثلاثة خصال: الإيمان والمحبة والرجاء فالمحبة متحصلة من الإيمان وتستمر بالرجاء وكل هذا لا يقوم إلا على الإيمان بالإله وقد جعل الأخلاقيون النصارى هذه الفضائل هي رأس الفضائل الدينية[(١)].

الثاني: إرادة الإله:

وكما تأسست الأخلاق على الدين من جهة الإيمان بالإله فإنها تأسست من جهة أخرى على إرادته حيث إن هذا الإله له إرادة حيث يأمر خلقه وينهاهم وعليهم بموجب الرغبة في ارضاءه أن يستجيبوا لأوامره وينتهوا عن نواهيه وأهمها ما كتبه في الألواح لموسى عليه السلام وهي الوصايا العشر وتأسيس الأخلاق على الدين لأن الأخلاق استجابة لإرادته وأوامره وهي ما عرف بنظرية الأمر الإلهي للأخلاق[(٢)].

وقد اعترض المعترضون على تبعية الأخلاق للدين وفق الإرادة الإلهية بالمشكلة الكلامية المنتشرة في الفكر الكلامي والفلسفي وهي:

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٢.

هل الخير خير لأن الإله أمر به؟ والشر شر لأن الإله نهى عنه؟

فإن قيل أن الخير إنما صار خيرًا لأن الإله أمر به فيستلزم أن كل أمر لابد أن يكون خيرًا ولو لم يدرك بالعقل، وإن قيل إنما كان خيرًا لأنه عند العقل خير كان معنى هذا أن الأخلاق غير محتاجة للدين لأنها معلومة بالعقل! وهذا المشكل هو مسألة التحسين والتنقيح العقلية وسبق الكلام عنها عند الكلام عن الفطرة بما حاصله أن في المأمور به خصائص ذاتية حسنة زادت حسنًا بالأمر وأن في المنهي عنه خصائص ذاتية قبيحة زادت بالنهي !

ثانيًا ـ تبعية الدين للأخلاق:

تبنى الفيلسوف كانط هذا الموقف حيث يؤسس الدين على الأخلاق وقد بناه ـ كما هو مشهور ـ على أن الأخلاق العملية والنسبية لابد أن تستند إلى قيم مطلقة تمنع السيولة والنسبية السفسطية يقول: (إن من أشد الأمور ضرورة إعداد فلسفة أخلاقية خالصة نقية نقاء تامًا من كل ما يمكن أن يكون تجريبيًا ومن كل ما يتصل بعلم الإنسان ـ الانثروبولوجيا ـ)[1].

ويلاحظ أن عمل ـ «كانط» هنا ـ هو نفس عمله في نقد العقل الخالص حيث أسس المعرفة البشرية على مبادئ قبلية خالصة ونقية لا تقوم على التجربة والحس فهو يصرح بضرورة استناد الأخلاق إلى أساس قبلي لا تشوبه العوامل الحسية التجريبية ولا يتأثر بعلم الإنسان الذي يشير من خلاله إلى النظريات العلمية التي من شأنها أن تلوث التفكير النقدي أو توجهه ثم قرر أن هذا يكون بإرجاع الأخلاق لأساسين:

---

(١) تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق لكانط ص ٨.

الأول: مبدأ الإرادة الخيرة:

فإذا كان لابد من أساس خير بإطلاق بحيث يكون هو الشرط المعرفي لكل القيم اللاحقة وخيريته لا ترجع لمنافعه وآثاره ولا لمقاصده ومتعلقاته مما يعني أن هذا المبدأ الخير لم يستفد خيريته من أمور خارجية عنه وحينها فلا يمكن أن يكون كذلك إلا إذا كان مبدأ مغروسًا في النفس من جنس المبادئ الأولية وهو يعمل لذاته لا لأمر خارجي مما يعني أن مبدأ الإرادة الخيرة عند كانط هو خير مغروس في أعماق النفس تتأسس عليه الأخلاق وتعمل في ضوئه.

الثاني: العقل الخالص:

والعقل الخالص ـ عند كانط ـ هو الخالي من الهوى والشهوات والميول مما يعني أن العقل الخالص شرط لفعالية الإرادة الخيرة إذ لا يمكن أن تؤتي قيمتها المطلقة إلا حين تحتمي بالعقل الخالص الذي سلم من الأغراض والنوازع والشهوات فدور العقل الخالص هنا هو توليد (إرادة خيرة لا كوسيلة لغاية معينة أخرى بل خيرة في ذاتها)[١].

فمن مجموع الأمرين يظهر أن الأخلاق لا تحتاج إلى أمر خارج عما في النفس من خير مما يعني الاستغناء عن الإله وعن الإيمان إذ هي أمور خارجية وقد فُرض أن الأخلاق لا يكون لها شرط الإطلاق إلا إذا استندت لذاتها الخيرة فعلى حد قوله فإن الأخلاق (غير محتاجة إلى فكرة كائن مختلف وأعلى عن الإنسان لكي يعرف هذا الإنسان واجبه ولا إلى سبب غير القانون نفسه لكي يتبعه.... فإذن بالنسبة للأخلاق فليس تحتاج مطلقًا إلى الدين بل

---

(١) المرجع السابق ص ٥٨.

تكتفي بذاتها بفضل العقل الخالص العملي)[١].

وإذا كانت الأخلاق غير محتاجة للدين لقيامها على مبدأ الإرادة الخيرة والعقل الخالص فإن الدين لابد أن يقوم عليها كما يقوم الفرع على الأصل مما يقضي بتبعية الأخلاق للدين وذلك لأن الأخلاق تفرض طلب الفضيلة والفضيلة لا يمكن تحقيقها إلا إذا تم افتراض أمرين: خلود الروح ووجود الإله فأما خلود الروح فإن الإنسان لا يسعى للكمال الأسمى إلا إذا كانت روحه باقية لأن عدم القول ببقاءها يعود على المبدأ الخير بالإبطال لأن المرء يشعر حينها بأن أعماله ليس لها نفع ولا تحقق الفضيلة.

وأما وجود الإله فهو مبني على خلود الروح إذ أن خلودها يقتضي فاعل بالضرورة وهو فاعل له إرادة واختيار والفضيلة لابد أن توافق إرادته ورضاه فالإله ـ بحسب كانط ـ مسلمة تم افتراضها حتى يصح القول بخلود الروح وخلود الروح مسلمة تم افتراضها حتى يصح القول بالارادة الخيرة التي هي مبدأ الأخلاق وأساس الفضيلة!

فمن هنا يظهر أن خلود الروح ووجود الإله المريد إنما هي أمور تابعة للأساس الأخلاقي المطلق مما يعني أن الدين قد تم تأسيسه على الأخلاق!

ويؤخذ على موقف كانط ومن وافقه أمور:

١ ـ أنه حين أراد إثبات وجود الإله وإرادته بناء على الأخلاق وقع في تناقض حيث إنه اشترط أن الأخلاق لا تتوقف على أي أمر من خارج الخير المتحقق في النفس ثم عاد وبين أن الأخلاق لابد لها من ضامن يضمن لها الاستمرار وهو خلود الروح وخلود الروح لا يمكن القول به إلا إذا كانت

---

(١) المرجع السابق ٢٣.

تطلب رضى ذات عليا هي الإله وهذا يعني أن النزعة الخيرة لا يمكن القول بخيريتها الا بناء على تحقق مرادها وهو الله سبحانه فانقلب سير البناء هنا وأضحت الأخلاق محتاجة لوجود الإله المريد الآمر الناهي.

لكن هل يعني هذا أن الأخلاق تابعة للدين كما في الموقف الأول؟ التحقيق أن أصحاب الموقف الأول أصابوا جانبًا من الحق وأصاب كانط جانبه الآخر فالصواب الذي عند كانط هو في تقرير أن في النفس البشرية مبدأ خير يعمل لذاته لا لشرط تجريبي والحق الذي في القول الآخر ان وجود الإله شرط لعمل الأخلاق الفاضلة ومكمل لها وسيأتي إن شاء الله بيان أن مصدر الأخلاق من أمر فطري ومن أمر يغذيه الدين ويكمله!

٢ ـ كما أخطأ كانط في افتراض أن الفضيلة لا تكون حسنة إلا إذا خلصت من أي أمر تجريبي أو غرض خارجي ومع أن هذا التصور يسمو بالأخلاق ويعلي منها إلا أنه يجنح بها للبعد التجريدي الخالص إذ أن قطع علاقة الأخلاق بالواقع (لا يمكن أن توجد إلا إذا كان القانون شكليًا صرفًا أي مستقلًا استقلالًا تامًا عن التجربة)[1].

وإلى جانب الجنوح بالأخلاق للشكلانية فإن الادعاء بأنها لا تكون نقية وفاضلة إلا إذ خلت من التجريب والغرض الخارجي ليس على إطلاقه.

إذ أن ملابسة التجارب الحياتية مما تزكو به الأخلاق وتصقل به الشمائل ولهذا يقال: (لا حكيم إلا ذو تجربة)[2] مما يعني أن المواقف المسلكية لا تنمو إلا في سياقها الموضوعي!

---

(١) الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع للسيد بدوي ص ٩٢.

(٢) رُوي مرفوعًا بإسناد ضعيف. انظر: مسند أحمد رقم (١١٠٥٦) وعلّقه البخاري من كلام معاوية ﷺ في كتاب الأدب، باب: لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين، وسكت عليه الحافظ كما في الفتح ١٠/٦٤٩.

كما أن الفضائل لابد أن ترتبط بأغراضها ومراميها والغرض لا ينزل بالأخلاق عن قيمتها العالية إلا إذا كان غرضًا خسيسًا وإما أن كان غرضًا نبيلًا وهدفًا طيبًا فإنه يزيد من خيرية الفضيلة حيث تلتقي الخيرية التي في النفس مع الخيرية التي في الغرض فتكمل وتربو.

ولهذا لابد من الاستدراك على العلامة ـ دراز ـ حين ذكر أن ما قرره كانط في الإلزام الخلقي متفق مع النظرية الخلقية المستخلصة من القرآن الكريم يقول: (فإذا ما رددنا نظرية ـ كانت ـ إلى أبسط تعبير عنها وخلصناها من جميع مظاهر الدقة الشكلية... فهي بعد هذا لا تعد من المسلمات فحسب بل إنها لتتفق تمامًا ـ فيما نرى ـ مع النظرية المستخلصة من القرآن)[١].

ثالثًا: استقلال الدين عن الأخلاق:

يذهب أصحاب هذا الموقف إلى أن الدين شيء والأخلاق شيء آخر وأنه لا علاقة لأحدهما بالآخر فليست الأخلاق تابعة للدين وليس الدين تابعا للأخلاق.

ويرجع الأساس النظري لهذا الموقف إلى ما قرره الفيلسوف ـ ديفد هيوم ـ حيث قرر هذا الموقف تبعًا لمبدئه القائل: (لا وجوب من الوجود) حتى قيل بأنه ربما لم يأت بفكرة أكثر منها تأثيرًا! وهي التي عرفت بقانون هيوم[٢] يقول في ذلك:

(في كل الأنساق الأخلاقية التي صادفتها إلى حد الآن لاحظت دائمًا أن

---

(١) دستور الأخلاق في القرآن لمحمد عبدالله دراز: تحقيق عبدالصبور شاهين ص ٢٦ ـ ٢٧.

(٢) انظر: سؤال الأخلاق لطه عبدالرحمن ص ٤٠.

المؤلف يسلك خلال بعض الوقت الطريق المألوف في الاستدلال مثبتًا وجود الإله أو مبديًا ملاحظات متعلقة بالأمور الإنسانية لكن سرعان ما أفاجأ بأني لا أعود أظفر بقضية لا تقترن بـ (يجب) و(ليس يجب) بدل الرابطتين الوجوديتين المعهودتين في القضايا أي يوجد وليس يوجد وهذا التحول لا يكون مشعورا به لكنه مع هذا يكتسي أهمية بالغة ذلك أنه لما كان اللفظ (يجب) و(ليس يجب) يعبر عن علاقة أو حكم جديد كان ينبغي أن تلاحظ هذه العلاقة وتفسر وفي نفس الوقت أني أبين سبب هذا الذي يبدو غير معقول تمامًا وهو كيف يمكن أن تلزم هذه العلاقة الجديدة من أخرى تختلف عنها اختلافًا كليًا؟)[1].

وهيوم هنا يرى أن العلاقة التي تتم بين الوجود والوجوب علاقة يتم الجزم بها لا شعوريًا وإنها تأخذ طابع اللزوم المنطقي دون مستند علمي إذ كيف ننتقل من قضية وجودية إلى قضية أخلاقية فقولنا: الإله موجود وقولنا: يجب أن يطاع قضيتان ليس بينهما أي مسوغ علمي لأن اللزوم المنطقي هو الانتقال من وجود إلى وجود!

ومن هذا الموقف يظهر أن الأخلاق لا تتأسس على الدين ولا تؤسس له وما قرره هذا الرجل غير مسلم إذ ينطوي على ما يقتضي رده وهو:

أولًا: إنه جعل قضايا الدين إخبارية وقضايا الأخلاق قانونية وهذا تضييق لمفهوم الدين إذ حصره في الأخبار بالمغيبات مع أن الدين يشتمل على أخبار وأوامر[2].

وعليه فيمكن أن أصوغ القضايا على نسق واحد فيقال: يأمر الإله أن

---

(١) رسالة في الطبيعة البشرية لديفد هيوم ص ٤٦٩.

(٢) انظر: سؤال الأخلاق لطه عبدالرحمن ص٤٤.

أفعل كذا فيجب أن أفعل إذ أن الوجوب فيها داخل في مفهوم القضية الأولى ملزوم عنها.

ثانيًا: إن موقفه هذا فرع موقفه من السببية حيث إنه منع التلازم التجريبي[(١)] الواقعي لنفس العلة مما يعني أن فساد هذا الموقف مستند لفساد رأيه في السببية ووجه هذا الفساد انه يمكن ترتيب الوجوب على الوجود لتحقق علة الوجوب وهي المناسبة بين ما يجب وما يقتضيه الموقف فكما أن منع العلاقة السببية بين احتراق القطن والنار لأن مفهوم النار غير مفهوم القطن وتم الرد عليه بأن الاحتراق إنما يتم التسليم به نظريًا إذ انبنى هذا على إثبات خصائص هذا وهذا، فكذلك الحال في العلاقة بين الوجود والوجوب إذ أن الوجوب يتولد من مجموع خصائص الإله وخصائص الذات الإنسانية وهي قضايا ذات طابع لزومي تجريبي!

وبعد سرد هذه المواقف الأساسية لعلاقة الدين بالأخلاق لابد من بيان أن علاقة الدين بالاخلاق انما يراعى فيها مفهوم الدين ومفهوم الاخلاق ومصدرهما فأما مفهوم الدين والأخلاق فلابد من بيانه قبل إبراز العلاقة بينها بسبب أن العلاقة لا تتأسس إلا بعد بيان موضوع المقارنة وعليه فإن مفهوم الدين والأخلاق مفهوم يتأثر بعاملين:

أحدهما الناحية التجريدية وهي حقيقة المفهوم في نفسه.

يقول دراز: (هاهنا نوعان من الدراسة للصلة بين الدين والأخلاق: دراسة: (نظرية) تنظر إلى الأشياء كما يمكن أو كما يجب أن تكون ودراسة (واقعية، تاريخية) تنظر إليها كما كانت بالفعل فمن الناحية التجريدية يمكننا بوجه من

---

(١) لم يشر طه عبدالرحمن لهذا الوجه في نقد موقف «هيوم» مع أنه من أشهر خصائص فلسفته، فهل لصوفية طه عبدالرحمن وإجلاله للغزالي الذي هو الأب الحقيقي للفكرة دورٌ في إهمال هذا الملحظ؟

النظر أن نجعل من هذين المعنيين حقيقتين متغايرتين وبوجه آخر أن نجعل منهما مفهومين متداخلين.

ذلك أننا إذا نظرنا إلى الدين من حيث هو معرفة الحق الأعلى وتوقيره وإلى الخلق من حيث هو قوة النزوع إلى فعل الخير وضبط النفس عن الهوى كان أمامنا حقيقتان مستقلتان يمكن تصور إحداهما بدون الأخرى فتختص أولاهما بالفضيلة النظرية والأخرى بالفضيلة العملية.

غير أنه لما كانت الفضيلة العملية يمكن أن تتناول حياة الإنسان في نفسه، وفي مختلف علائقه مع الخلق، ومع الرب كان القانون الأخلاقي الكامل هو الذي يرسم طريقة المعاملة الإلهية، كما يرسم طريق المعاملة الإنسانية. كذلك لما كانت الفكرة الدينية الناضجة هي التي لا تجعل من الإلهية مبدأ تدبير فعال فحسب، بل مصدر حكم وتشريع في الوقت نفسه كان القانون الديني الكامل هو الذي لا يقف عند وصف الحقائق العليا النظرية، وإغراء النفس بحبها وتقديسها، بل يمتد إلى وجوه النشاط المختلفة في الحياة العملية فيضع لها المنهاج السوي الذي يجب أن يسير عليه الفرد والجماعة. وهكذا القانون الديني إذا استكمل عناصره ـ إلى بسط جناحيه على علم الأخلاق كله، بل على سائر القوانين المنظمة لعلاقات الأفراد والشعوب، بحيث يجعلها جزءً متممًا لحقيقته ويصبغ كل قواعدها بصبغة القدسية، فيصبح اتباع الفضائل الفردية والاجتماعية نوعًا من الطاعة لأوامر الدين، وبابًا من أبواب القربات والعبادات الإلهية فضلًا عن كونه تحقيقًا لمبدأ العدالة الإنسانية وتلبية لداعي الفطرة السليمة)[1].وهذا يعني أن الدين ينزع للعلميات وموضوعه الإله والغيبيات، والأخلاق تنزع للعمليات وموضوعها التواصل الإنساني.

---

(١) الدين لدراز ص ٥٦ ـ ٥٧.

والعامل الثاني: الناحية الواقعية وهي الدين والأخلاق في استعمال الناس يقول دراز: (أما من الوجهة الواقعية فإننا لا نرى الصلة بين الدين والأخلاق تبلغ دائمًا هذا الحد من التساند والتعانق...) حيث إن العلاقة لا تجري (على سنن واحدة في العصور والبيئات المختلفة فكثيرًا ما ظهرت في التاريخ نظم أخلاقية لا تعرض لواجب الإله قط، ولا تستقي تشريعها للفضائل الأخلاقية من وحي الدين بل من قوانين العقل أو وحي الضمير أو سلطان المجتمع أو حسب المصالح والمنافع، وغير ذلك. كما ظهرت في التاريخ مذاهب دينية لا تعنى هذه العناية بالناحية العملية الاجتماعية، بل كثيرًا ما تجعل المتدين ينطوي على نفسه، متخذًا مثله الأعلى في العزلة والصمت والتأملات العميقة)[1] وهذا يستلزم أن الدراسة الوصفية الواقعية تقف بالناقد على أن لكل امة أو ثقافة او حضارة مفهومها الخاص بها مما يقتضي أن هناك فروقا أو مشتركات خاصة لا يتم العلم بها وبيانها إلا بدراسة الدين والأخلاق في الممارسة الإجرائية للأمم.

والتحقيق أن ـ دراز ـ حين أراد بحث المقومات التجريدية لكل من الدين والأخلاق إنما بنى هذا على الأثر الأرسطي في أن لكل مفهوم مقومات ذاتية يجدر انتزاعها وجعلها هي حقيقة الشيء ومعلوم أن هذا المسلك وإن أجاد حينًا فربما أخفق حينًا آخر ويغني عن كل هذا سلوك المنهج الاسمي الذي يوائم بين المفهوم ومظاهره المعرفية والإجرائية ولهذا فينبغي بعد كل هذا بيان أن العلاقة بين الدين والأخلاق كسائر العلاقات الواقعة بين الأسماء والمصطلحات من حيث إنها تتأثر بالإفراد والاقتران فيضيق مدلوله حال الاقتران ويتسع حال الإفراد[2]

---

(١) الدين لدراز ص ٥٧.

(٢) بحث ابن تيمية هذا المشكل بتوسع في المجلد السابع من الفتاوى حتى استوعبت دراسته قرابة ثلثي الإيمان الأكبر! انظر الفتاوى لابن تيمية ٧/ ٥ ـ ٣١٣.

وإن هذا النهج في التعامل مع المفهومات يغني عن القول بالتجريد الذي ينتزع المقومات الذاتية وحينها فاختلاف الأسماء تبعًا للأفراد والاقتران يمكن تطبيقه بكل كفاءة سواء على المفاهيم الصحيحة للدين والأخلاق أو المفاهيم الواقعية عند الناس ولهذا قرره دراز في آخر بحثه للعلاقة وكان يمكن الاكتفاء به يقول: (إلا أنه يلوح لنا أن هاتين الكلمتين لا تزالان تخضعان لاستعمالنا للقاعدة المعروفة في الكلمات العربية التي من أسرة واحدة، مثل (الرأفة والرحمة) و(البر والتقوى) و(الإيمان والإسلام) وغير ذلك. وهي أن هذه الكلمات التوائم كلما اجتمعت في العبارة افترقت في المعنى، وكلما افترقت في العبارة اجتمعت أو مالت إلى الاجتماع في المعنى بقدر الإمكان. فإذا قلنا: (فلان ذو دين وخلق) وجب لكي تخلو العبارة من عيب التكرار واللغو أن تؤدي كل من الكلمتين معنى مستقلًا، منفردة عن الآخر انعزالًا كليًا، بحيث يختص الدين بالجانب الإلهي والخلق بالجانب الإنساني فيكون معنى الدين الإيمان أو التقوى الخاصة، أعني القيام بفرائض العبادة ويكون معنى الخلق التحلي بالفضائل والآداب الاجتماعية.

أما إذا اكتفينا بقولنا: (فلان ذو دين) وكان المفروض أن الدين الذي نُشير إليه من الأديان الخلقية المعروفة، فإن كلمة الدين هنا تتسع لمعنى أختها المطلوبة أيضًا وحينئذٍ يراد منها التقوى الشاملة الكاملة، أعني القيام بالفروض الإلهية والإنسانية معًا. وكذلك اذا اكتفينا بقولنا: (فلان ذو خلق وكان مفهومًا أن الأخلاق المتواضع عليها جامعة للحقوق الإلهية والإنسانية)[١] وبهذا التحرير يتحدد المفهوم على وجه الدقة.

وإما المقارنة بينها من حيث مصدر كل واحد فستظهر ضمنًا في المبحث التالي وملخصه أن الراجح هو أن الأخلاق تنبع من (الفطرة والتجربة والدين)

(١) الدين لدراز ص ٥٨ ـ ٥٩.

وليس لها مصدر واحد وحينها فالعلاقة بينها وبين الدين بهذا الاعتبار راجعة لمفهوم الدين فإن كان المراد به جملة الاخبار والأوامر فليس من مصدره الفطرة والتجربة وإن كان المقصود به الحالة النفسية التي تقوم بالمتدين فحينها يتطابق مع الأخلاق إذ أن المتدين إنما تعمل في تدينه كل هذه الجهات مجتمعة.

المطلب الثالث: مصدر الأخلاق

هل الأخلاق وهبية أم كسبية؟

يشير السؤال المعرفي السابق إلى مشكل البحث في مصدر الأخلاق وكما يصرح بخيارين فهو يسكت عن احتمالات أخرى ممكنة إذ أن احتمالات القسمة العقلية أربعة: أن تكون وهبية كلها أو تكون كسبية كلها أو تكون وهبية كسبية أو لا تكون وهبية ولا كسبية والقول بأنها وهبية قال به بعضهم:

كما أن القول بأنها لا كسبية ولا وهبية غير متصور إذ يستلزم خلو الإنسان عن الأخلاق مطلقًا فلم يبق إلا أن يقال هي كسبية أو يقال هي وهبية أو يقال منها الفطري ومنها المكتسب وقد انتصر لكل واحد فريق من العلماء وغيرهم!

أولًا: إنها مكتسبة:

يذهب أصحاب هذا الرأي إلى أن الأخلاق إنما هي أمور مكتسبة يستفيدها المرء من مصادر خارجية إذ يفترض هذا الموقف أن المرء حين ولادته لا يملك أي نوازع أخلاقية وهو موقف قال به بعض الفلاسفة المتقدمين وبعض المعاصرين يقول الفارابي: (الأخلاق كلها الجميل منها والقبيح هي مكتسبة

ويمكن الإنسان متى لم يكن له خلق حاصل أن يحصل لنفسه خلقًا ومتى صادف أيضًا نفسه في شيء ما على خلق ما: أما جميل أو قبيح ينتقل بإرادته إلى ضد ذلك الخلق والذي به يكتسب الإنسان الخلق أو ينتقل لنفسه عن خلق صادفها عليه هو الابتعاد)[١] ويوافقه على هذا ابن سينا حيث يقول: (والأخلاق كلها الجميل منها والقبيح هي مكتسبة)[٢].

ويذهب إلى هذا التصور بعض الفلاسفة المحدثين وكثير من علماء الاجتماع كما يقرر ذلك أوغست[٣] كونت ودوركايم[٤].

وبعد الاتفاق ـ عندهم ـ على أنها غير فطرية وأنها إنما يتم اكتسابها فقد اختلفوا في تحديد مصدرها الخارجي؟

فالفارابي مثلًا يقيم كسبية الأخلاق على شرط المعرفة الذي هو شرط أساسي للمعرفة البشرية والسلوك البشري ثم إن هذه المعرفة تقف ـ عنده ـ على قدرته العاقلة على الفهم وتجربته اليومية التي يمارسها فيكتسب المعارف والسلوكيات المناسبة ويضرب لذلك مثلًا بمهنة الطب وأنها لا تكتسب من مطالعة كتب الطب ولا من القدرة على معرفة الكليات، بل بطول المران والتجربة[٥] ثم يقرر أن هذا في كل الأمور وليس خاص بمهنة أو خلق معين يقول: (والقوة التي يقتدر بها الإنسان على استنباط الشرائط التي يقدر بها

---

(١) التنبيه على سبيل السعادة للفارابي ص ٧ ـ ٨.

(٢) رسالة في العهد ـ ضمن رسائل ابن سينا ـ ص١٠١.

(٣) هو أوجست كونت الفرنسي، من علماء الاجتماع والفلسفة، أحد مؤسسي الوضعية المنطقية وينظر له الكثيرون أنه مؤسس علم الاجتماع بمفهومه الحديث توفي عام (١٨٥٧م) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص٣١٦.

(٤) انظر: الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع للسيد محمد بدوي ص ١٤١ ـ ١٤٨.

(٥) انظر: كتاب الملة للفارابي تحقيق محسن مهدي ص٥٧ ـ ٥٨.

الأفعال بحسب ما يشاهد في جمع جمع أو مدينة مدينة أو واحد واحد وبحسب عارض عارض في مدينة أو أمة أو واحد يسميها القدماء: التعقل وهذه القوة ليست تحصل بمعرفة كليات الصناعة واستيفائها كلها لكن بطول التجربة في الأشخاص)[١].

ومن هنا فإن الفارابي ـ وهو يمثل الفلاسفة المشائين ـ يرجع مصدر الأخلاق إلى التجربة التي يمارسها الفرد في حياته مما يعني أن هذا الرأي يركز على دور الفرد وإن لديه الحرية الكافية ليستحدث الأفعال والأخلاق التي يقف على نفعها بنفسه.

أما الحسيون وبعض علماء الاجتماع فلا يرجعون مصدر الأخلاق ـ مع قولهم بكسبيتها ـ إلى تجربة الفرد وإنما إلى ضغط المجتمع إذ يصرح (برجسون) بأن مصدر الإلـزام الخلقي إنما يرجع إلى: (قوة الضغط الاجتماعي)[٢].

حيث إن اتجاه المجتمع نحو قيمة معينة يدفع الفرد إلى القيام بها والتخلق بها وهذا لا يرجع لتجربة الفرد بشكل مستقل وإنما لتفاعله مع الكل الاجتماعي الذي (يضفي عليها قوة تنبعث من سلطة الإلزام الاجتماعي بأكمله)[٣].

ومع اتفاق الجميع على اكتساب الأخلاق وعدم فطريتها إلا أن فريقًا منهم أعادوها إلى الفرد والفريق الآخر أعادوها إلى المجتمع!

---

(١) المرجع السابق ص ٥٨ ـ ٥٩.

(٢) دستور الأخلاق لدراز ص ٢٣.

(٣) الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع للسيد بدوي ص ١٠٦.

ثانيًا: إنها وهبية:

ويقرر أصحاب هذا الاتجاه أن الأخلاق غير مكتسبة في أصلها وإنما هي أمور تحدث من ذات الإنسان دون مصدر خارجي ودور العوامل الخارجية هو صقلها وتهذيبها ثم اختلف أصحاب هذا الموقف على اتجاهين:

١ ـ إن مصدرها العقل:

ويقرر أصحاب هذا الرأي أن الأخلاق إنما تنبع من جانب خاص من جوانب الإنسان وهو عقله الفطري الغريزي ويميل إلى هذا أرسطو وديكارت وكانط وغيرهم.

فديكارت حين بنى آراءه إنما بناها على أساس أن معرفة الحقيقة هي ما يدركها العقل بوضوح تام والعقل أمر مشترك بين الناس يقول: (يجب أن يتجه بحثنا إلى ما ندركه في وضوح وتميز وما نستنبطه عن يقين لأن المعرفة لا تستفاد من غير هذا الوجه أبدًا)[١].

ولهذا فإن حب بعض الأعمال والميل لها أو بغض بعض الأعمال والنفرة عنها ما لم تقم على أساس المعرفة العقلية الحقيقية فليست من الفضيلة في شيء.

٢ ـ الضمير والوجدان ويغلب هذا على بعض الصوفية[٢] الذين يعلون من شأن الإلهام ويجعلون معارفهم راجعة لأمور عرفانية تشعر بها الضمائر وتهتدي إليها غير أن موقف الصوفية لا يحصر منبع الأخلاق في الإرادة الخيرة وحدها وإنما يمازج بين المصدر الفطري والإلهام الخارجي والإلهام كما هو معلوم لا يقف على الكسب وإنما هو أمر غير كسبي.

(١) الحقيقة لنظمي لوقا ص ٤٩ (من خطاب مطول لديكارت أرسله إلى الأب مرسين).

(٢) انظر: التصوف طريقة وتجربةً ومذهبًا لمحمد كمال جعفر ص ٤٧.

وهذا الموقف مع أنه يمتلك بعض الحق لأن من الأخلاق ما ليس له أساس عقلي ومنها ما له أساس وجداني إلا أن منها ما يستفاد من الخارج بطريق الكسب الاختياري إذ نشاهد أن الرجل في مكنته أن يكون على خلق ثم يحصل خلقًا آخر لم يكن عنده.

ومن هنا فإن أصحاب الاتجاه الكسبي أخذوا جانبًا من الحق وأصحاب الاتجاه الوهبي أخذوا جانبًا من الحق وهذا ما يتضح بالموقف الثالث.

ثالثًا: منها الفطري ومنها المكتسب:

ويقرر هذا الموقف أن الأخلاق منها الفطري ومنها المكتسب مما يقتضي أنها ليست كلها كسبية وليست كلها وهبية كما أن اختلاف مصادرها لا يعني تعارضها وإنما هي مختلفة المصادر مع انسجام وتداخل إذ يكمل كل مصدر المصدر الآخر ومصادر الأخلاق هي:

أ ـ الفطرة:

وقد سبق بيان أن الفطرة هي أمور علمية وعملية يولد الإنسان حين يولد وهو مزود بها وإنها بشقيها العلمي والإرادي لم يتم اكتسابها وكما لم يتم اكتسابها فإنها منحازة بذاتها للحق دون الباطل وللفضيلة دون الرذيلة وللنافع دون الضار وأن انحيازها هذا إنما ينشأ من ذاتها ولا يتوقف على شرط خارجي.

فإذا كانت الفطرة تميل بذاتها للحق والفضيلة كان قول الحق وسلوك الفضل مما هو من آثار هذا الميل الخير فكانت الفطرة كذلك من هذه الجهة.

كما أن الفطرة إنما تكمل بحقائق القلوب التي تحصلها بطريق العبادة فيتولد من مجموع ذلك السلوك الخير.

ب ـ التجربة:

والتجربة مركبة من عمل الحواس والعقل إذ أن الحواس تنقل المشاهدات من الخارج الموضوعي والعقل يعمل على تجريد ذلك والحكم عليه ونقده ومن مجموع عمل الحواس والعقل تحصل التجربة ودور التجربة في الأخلاق يظهر من جهة أن المرء حين يعيش في حياته ويتصل مع بني جنسه ومع سائر الأشياء يقف بكثرة الممارسة على النافع والضار فيتحصل من خلال الخبرة على معرفة السلوك الفاضل والسلوك غير الفاضل.

ج– الدين:

وكما أن في الفطرة ميلًا ذاتيًا لتحصيل الخير والابتعاد عن الشر وفي الحياة تجارب تحمل المرء على تحصيل المسالك الخلقية الملائمة له فإن الشرائع والأديان تكسب اتباعها أخلاقًا خاصة وتعزلهم عن غيرها وهذا بحسب كل دين فإن كان دينًا صحيحًا أورث أتباعه أخلاقًا فاضلة وإن كان دينًا باطلًا أورثهم أخلاقًا ضارة.

ويذهب لهذا الموقف شيخ الإسلام ابن تيمية (فليس مصدر الإلزام الخلقي عنده هو طبيعة العقل الخالص بعيدًا عن نزعة الإيمان في نقاءها وعمقها كما يرى «كانط» ومن لف لفه من أصحاب الاتجاه العقلي في الفلسفة قديمها وحديثها وليس مصدر الإلزام عنده هو الضمير أو العرف الاجتماعي فقط كما يقول بذلك أصحاب الاتجاه الاجتماعي وليس مصدره كذلك العرف الاجتماعية بالإضافة إلى النزعة الإنسانية فقط كما يرى برجسون.

وإنما رأينا أن مصدر الإلزام الخلقي عنده يقوم على ملكة الإيمان النقية... فتلك الملكة الإيمانية تستمد.. من التوجيه الإلهي الذي يهدي إلى الحق والخير.. وهي تقوم كذلك على أساس مراعاة الفطرة البشرية في صورتها

النقية.. وهي تقوم على أساس الاحتكام إلى معايير العقل الصريح.. وهي أيضًا تعتمد على التجربة)[١].

فهذا التصور هو الأصوب لاتسامه بالسعة والعمق معًا فإن اتساعه جعله يأخذ الحق المبثوث في الآراء السابقة إذ ما من رأي مما سبق إلا وهو يقرر مصدرية الأخلاق من وجه صحيح مكتفيًا بهذا الوجه فمن الأخلاق ما تثمره الفطرة وتدل عليه كما يفطر محبًا للفضائل منحرفًا عن الرذائل كما هو الحال في القضايا المشهورات كمحبة العدل والعمل به وكراهة الظلم والابتعاد عنه.

إلا أن الأخلاق لا تتولد كلها من الفطرة إذ تتحصل أيضًا من التجارب التي يجربها المرء في حياته ولما كانت التجربة مركبة من عمل الحواس والعقل اقتضى هذا أن الإنسان يشاهد فوائد بعض الشمائل ونفعها فيستحسنها كمن يسمع مدح الكرم والشجاعة فيتصف بها ثم إن الأخلاق لا تتحصل من الفطرة والتجربة فقط فإن الأديان والتشريعات تورث أصحابها أخلاقًا وصفات إنما تحصلت لهم من التدين بهذه الأديان وحسن الأخلاق تبع لصحة الدين وفسادها تبع لفساده.

ومن هنا كانت النظرية الشمولية التي قررها ابن تيمية وغيره أوسع النظريات وأدقها إذ تفطنت لجميع روافد الأخلاق!

ويؤكده قوله عليه السلام: (إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق)[٢] تدل على أن الأخلاق الفاضلة موجودة من قبل ورود الشرع المطهر ثم جاء الوحي مكملًا لها.

---

(١) النظرية الخلقية عند ابن تيمية ص ١٢٩ ـ ١٣٠.

(٢) مسند أحمد رقم (٨٩٥٢) بلفظ: (صالح الأعمال) وصححه شعيب الأرنؤوط في عمله على المسند، ورواه الشهاب في مسنده رقم (١١٦٥) بلفظه.

والملاحظ أن هذه المواقف لا تتكلم عن الاخلاق كلها (الفضائل والرذائل) وانما تبحث الفضائل فقط اذ أن مكارم الاخلاق هي المقصودة بالبيان لدورها الديني والتربوي والاجتماعي.

أما الرذائل فلا يمكن أن تصدر عن الفطرة المستقيمة أو الدين الصحيح وان صدرت عن التجربة كما في حياة بعض المنحرفين التي قادتهم التجارب الى الانتهازية والأنانية والكذب والظلم وغيرها من الرذائل فتجربة الواحد منهم إنما هي تجربة مشروطة بالهوى والاغراض الفاسدة!

المطلب الرابع: معايير الفضائل والرذائل

لما كانت الأخلاق (الفضائل والرذائل) مختلفة في مصدرها وكانت متفاوتةً في العلم بها إذ منها ما العلم به محل اتفاق بين البشر كعلم النوع الإنساني بحسن العدل والصدق والعلم بقبح الظلم والكذب ومنها ما هو دون هذا!

إلا أن هذا العلم إنما هو علم على وجه الجملة مما يعني أن هناك مستويات يختلط فيها الأمر وتشتبه فيها المواقف ويضيق فيها مجال الوضوح والدقة فتتباين أحكام الناس على الأخلاق والشمائل وأهمها مجالان:

عند تعين الفضيلة أو الرذيلة على أرض الواقع وحال التطبيق فإنه وإن استقر في الفطر أن العدل محبوب وحسن فمن أين لنا أن هذا الموقف المعين بخصوصه محقق للعدل؟ فإنه لما اتفق الناس على معاقبة القاتل المعتدي وإن معاقبته عدل إلا أنهم اختلفوا في الحال الذي يتحقق به العدل فهل يقتل قصاصًا؟ أم يسجن ولا يقتل؟ مما يعني أن إنزال الفضائل الكلية على أرض الواقع مما يقتضي اشتراطات معرفية واجرائية أخرى.

والمجال الآخر عند التعارض! فإذا تعارضت فضيلة ورذيلة وترتب على القيام بالفضيلة ضرر وترتب على القيام بالرذيلة نفع حصل للعقل حيرة في الاختيار والترجيح وكما يقع هذا في تعارض الفضائل الضارة والرذائل النافعة فيقع عند تعارض فضيلتين أو تعارض رذيلتين لا بد من أحدهما.

مما يعني أنه لابد من معايير علمية تعزل الفضائل عن الرذائل في هذه المضامين وقد وضع العلماء والمفكرون معايير لمعرفة ذلك وكان أهم ذلك مسلكان:

أولًا: نظرية الوسط الأرسطي:

ونظرية الوسط الأرسطي من أشهر النظريات التي تحدد بها الفضائل والرذائل حيث إنها مقولة تفسيرية تهدف إلى عزل الأخلاق إلى فضائل ورذائل مع تحديد الضابط العلمي لمعرفة الفضيلة والرذيلة وضابط ذلك بحسب رأي أرسطو هو أن الفضيلة وسط بين رذيلتين هما طرفا الإفراط والتفريط.

يقول أرسطو: (على هذا حينئذٍ فالفضيلة هي عادةٌ هي كيف يتعلق بآرائنا منحصر في هذا الوسط الذي هو إضافي لنا والذي هو منظم بالعقل كما ينظمه الرجل الذي هو حقًا حكيم أنها وسط بين رذيلتين إحداهما بالإفراط والأخرى بالتفريط)[1].

ثم ضرب لذلك بعدد من الفضائل فمما قال: (فيما يختص بإعطاء الأشياء أو الأموال أو بقبولها فالوسط هو السخاء والإفراط والتفريط هما الإسراف والبخل)[2].

---

(١) علم الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطو نقله للعربية: أحمد لطفي السيد، ١/ ٢٤٨

(٢) المرجع السابق ١/ ٢٥١

ويمكن حشد عدد من الفضائل بحيث تكون الفضيلة وسط بين رذيلتين فالكرم وسط بين البخل والاسراف والشجاعة وسط بين الجبن والتهور وهكذا

وأرسطو ـ هنا ـ يضع المعيار العلمي لعزل الفضائل عن الرذائل ويدلل على وسطية الفضيلة ببعض الأمثلة وهذا التصور يقتضي كثرة الرذائل إذ يقابل كل فضيلة رذيلتان في طرف الإفراط والتفريط كما يجعل معرفة كل واحدة مشروطة بمعرفة الأخريات!

أ ـ التأثر بالوسط الأرسطي:

وقد انتشرت هذه النظرية ولقيت رواجًا كبيرًا وتابعه على قبولها كثير من علماء المسلمين ومفكريهم إلا أن الذين قبلوا هذه النظرية على ضربين:

الأول: من قبلها نظريًا ولم يلتزم بها عمليًا وإنما طبقها على بعض الفضائل دون بعض ومن هؤلاء ابن حزم ـ رحمه الله ـ حيث يقول: (الفضيلة وسيطة بين الإفراط والتفريط فكلا الطرفين مذموم والفضيلة بينهما محمودة حاشا العقل فإنه لا إفراط فيه)[1].

فإن ابن حزم مع اعتماده لفكرة وسطية الفضائل إلا أنه ربما خرج عن هذا المسلك حال التطبيق على بعض الفضائل ففي كلامه السابق يخرج العقل من هذا المعيار حيث يجعل العقل لا إفراط فيه فمهما استزاد منه المرء فلن يصل للرذيلة.

ومن الفضائل التي خرج فيها عن هذا الضابط فضيلة (الجود).

يقول: (أن تبذل الفضل كله في وجوه البر، وأفضل ذلك في الجار

---

(١) الاخلاق والسير لابن حزم ص ٧٩

المحتاج وذي الرحم الفقير وذي النعمة الذاهبة والأحضر فاقة، ومنع الفضل من هذه الوجوه داخل في البخل، وعلى قدر التقصير والتوسع في ذلك يكون المدح والذم، وما وضع في غير هذه الوجوه فهو تبذير وهو مذموم، وما بذلت من قوتك لمن هو أمس حاجة منك فهو فضل وإيثار وهو خير من الجود)[1].

وتحليل النص الحزمي يجعله ينطوي على أمر:

أن حد الجود عنده هو بذل الفضل في المجالات التي أشار إليها وهي الجار المحتاج وذي الرحم مما يعني أنه لم يلتفت لغاية ونهايته التي تخرجه إلى الرذيلة المقابلة وكان المفروض ـ أن يقول ـ أن الجود بذل الفضل بين الإسراف والتقتير أو بنحو.

كما أنه ربط مفهوم الجود لا بوسطيته وإنما بموضوعه ومجاله وهي المجالات التي نص عليها ويؤكده أنه ربط مفهوم (البخل) بمنع الفضل في هذه الوجوه. والتبذير هو وضع الإنفاق في غير هذه المجالات مما يعني أن الجود والبخل والتبذير إنما تم تحديدها بمجالاتها لا بوسطيتها وإن لكل واحد منها مجاله المستقل!

وأما قوله: (وعلى قدر التقصير والتوسع في ذلك يكون المدح والذم) فإنما تفهم في ضوء النص وسياقه ومن هنا فهي لا تشير لفكرة الوسط الأرسطي وإنما تشير إلى أنه كلما زاد الإنفاق في المجالات المناسبة حصل المدح وكلما نزل الإنفاق حصل الذم.

ويؤكد عدم التزامه بها في التطبيقات أنه خرج عنها أيضًا في تحديد مفهوم «الشجاعة» و«الجبن» فالشجاعة هي: (بذل النفس للموت عن الدين

---

(١) المرجع السابق ص ٣٠

والحريم وعن الجار المضطهد والمستجير المظلوم وعن الهضيمة ظلمًا في المال والعوض وسائر سبل الحق)[١].

والجبن هو: (التقصير عن ذلك)[٢] والتهور: (بذل النفس في عرض الدنيا)[٣] فهو هنا لا يخرج عن جادته في ربط المفهوم بمجال معين فالشجاعة والجبن مجالها واحد وكلاهما طرفان متقابلان ويؤكده أنه جعل الشجاعة بذل النفس للموت ومعلوم أن الموت هو غاية ليس بعدها شيء فلا يصلح أن يكون وسطًا بين أمرين!

فابن حزم ـ رحمه الله ـ وغيره إنما قبل الفكرة فلسفيًا دون أن يلتزم بها عمليًا ومعلوم أن الصبغة الظاهرة للأخلاق هي الطابع العملي الإجرائي دون البعد النظري الذي لا يحضر إلا حال الدرس المعرفي غالبًا!

والضرب الثاني: من قبلها نظريًا وعمليًا إذ غلب على الفلاسفة المشائين في الفكر العربي قبول النظرية مع محاولة تطبيقها إجرائيًا على الفضائل.

يقول الفارابي في أن الأفعال: (متى كانت متوسطة حصلت الخلق الجميل)[٤].

لكنه يضيف إلى فكرة الوسط اشتراطات موضوعية أخرى يقول: (وكذلك متى أردنا الوقوف على المقدار الذي هو توسط في الأفعال تقدمنا فعرفنا زمان الفعل والمكان الذي فيه الفعل ومن منه الفعل ومن إليه الفعل وما منه الفعل

(١) المرجع السابق ص ٣٠.
(٢) المرجع السابق ص ٣٠
(٣) المرجع السابق ص ٣٠
(٤) التنبيه على سبيل السعادة للفارابي ص٩.

وما به الفعل وما من أجله الفعل وجعلنا الفعل على مقدار كل واحد من هذه فحينئذٍ نكون قد أصبنا الفعل المتوسط ومتى كان الفعل مقدرًا بهذه أجمع كان متوسطًا ومتى لم يقدر بها أجمع كان الفعل أزيد أو أنقص)[١].

فالفارابي يقيم فكرة الوسط على أساسين أساس نظري وأساس عملي فالنظري هو توسطها بين رذيلتين وهو مفهوم كلي وقاعدة عامة والعملي هو معرفة الملابسات الواقعية التي تحتف بالفضيلة ويتم تحديد الوسطية من خلالها وهي: (الزمان والمكان والشخص والمقصود والسبب والوسيلة والغاية) ونحوها مما يقتضي أن الفضيلة الفطرية لا تتعين إلا باعتماد شروط موضوعية تحفظ لها قيمة الوسط إجرائيًا.

وقبل نقد نظرية الوسط الأرسطي لابد من إبراز الفارق المعرفي بين موقف أرسطو وموقف الفارابي.

والفارق بين الموقفين راجع إلى أن أرسطو إنما قرر المفهوم العام نظريًا ولم يشر للشروط الموضوعية التي يتطلبها الحكم وهذا ينسجم مع نظرية المعرفة عنده إذ أن المنطق الصوري الذي أسسه أرسطو وجعله معيار العلوم إنما يقوم على البعد الرياضي الذهني الخالص مع إهمال البعد الموضوعي وأما مواد القياس أو مواد الأخلاق فإنما يتم استحضارها على أساس كلي لا على أساس حسي مادي وهذا بخلاف الفارابي الذي خفف حدة الشكلية في دراسة الفضائل والرذائل وجنح بها إلى الموضوعية وذلك حين استصحب اشتراطات الموقف الخلقي ويبدو أن هذا الفارق راجع لعيش كل واحد في ثقافة مختلفة إذ يغلب التجريد على الثقافة الأغريقية ويغلب الحس الواقعي على الثقافة العربية!

---

(١) المرجع السابق ص ١٠.

ب ـ نقد نظرية الوسط الأرسطية:

ومع كل محاولات الترميم التي ادخلها المشاؤون فيؤخذ على هذه النظرية بعض الإيرادات التي تقدح في قيمتها التفسيرية وهي:

أولًا: أنها لا تنطبق على كل الفضائل بل إن ما يخرج عنها من الفضائل أكثر مما يدخل تحتها إذ إن الفضائل التي يتم اعتمادها لمعرفتها هي الفضائل الأربع وحتى ما أضيف إليها من بعض الفلاسفة فقد تم اعتساف أكثرها قسرا وأما ما خرج عنها فعدد كبير وكثرته تنسجم مع أفعال الإنسان التي لا يمكن حصرها في عدد معين!

كما أن التوسط بين الاشتراطات الموضوعية التي حاول الفارابي أن يحفظ بها نظرية الوسط فتنخرم بأن بعض المواقف تتطلب الانحياز لطرف معين وحينها فالتوسط رذيلة والانحياز لأحد الأطراف هو الفضيلة ومن أمثلتها الشجاعة في موقف يستلزم الموت بشرط أن لا يتم إنقاذ الموقف إلا بالموت.

ولهذا قال عليه السلام: (من قتل دون دينه فهو شهيد ومن قتل دون دمه فهو شهيد ومن قتل دون ماله فهو شهيد ومن قتل دون أهله فهو شهيد)[١].

وقد جاء عن عمر بن الخطاب ﷺ أنه قال: (أمرنا رسول الله ﷺ يومًا أن نتصدق فوافق ذلك مالًا عندي فقلت اليوم: أسبق أبابكر إن سبقته يومًا، فجئت بنصف مالي فقال رسول الله ﷺ: (ما أبقيت لأهلك؟) فقلت: مثله قال: وأتى أبو بكر بكل ما عنده فقال له رسول الله ﷺ: (ما أبقيت لأهلك؟)

---

(١) رواه أحمد في المسند رقم (١٦٥٢) وقوى إسناده شعيب الأرنؤوط، والترمذي في سننه برقم (١٤٢١) وحسنه ويشهد له ما في صحيح البخاري باب: من قتل دون ماله فهو شهيد رقم (٢٤٨٠).

قال: أبقيت لهم الله ورسوله، قلت: (لا أسبقك إلى شيء أبدًا) [(١)].

وبناءً على نظرية الوسط الأرسطي فيلزم أن موقف أبي بكر الصديق ﷺ رذيلة وموقف عمر ﷺ هو الفضيلة؟ وهذا خلاف الحديث.

ومن هنا فإن كثير من الفضائل لا يجب أن تكون متوسطة بين رذيلتين تكتنفانها!

ثانيًا: أن العلم بالفضيلة المعينة أمر أسبق من العلم بالوسط الذي هو معيار الفضائل فإن الناس إذا مارسوا أخلاقهم أدركوا أن هذا الموقف فضيلة وأن هذا رذيله دون أن يخطر ببال أحد منهم أن يبحث كل هذا المعنى الشاق مما يعني أن العلم بأعيان الفضائل أسبق وأيسر وهذا يقتضي عدم الحاجة لنظرية الوسط على المستوى النظري والإجرائي وكما أن ابن تيمية ـ قرر ـ في نقده على القياس الأرسطي أن العلم بالنتيجة أسبق من العلم بالكلية فكذلك الأمر هنا فإن النزعة الصورية في فكر أرسطو تقتضي نفس ملحظ النقد الموجه للقياس!

ثالثًا: إن هذه النظرية تستبعد الفطرة في معرفة الفضيلة والرذيلة حيث إنها لم تنص إلا على توسط الفضيلة بين رذيلتين ويؤكده أن الذين اعتمدوها استبعدوا الفطرة صراحة يقول أرسطو: (من أراد أن يشرع في المعارف الإلهية فليستحدث لنفسه فطرة أخرى)[(٢)]. كما أن مفهوم الفطرة عند الفارابي أمر غير واضح حيث إنه لا يقيم له أي اعتبار وإنما يجعل الأخلاق الفاضلة تبع لما

---

(١) رواه أبو داود برقم (١٦٧٩) واللفظ له، وحسنه شعيب الأرنؤوط في عمله على السنن. والترمذي برقم (٣٨٢٩) وقال (حديث حسن صحيح).

(٢) نقض تأسيس الجهمية لابن تيمية ١/ ٣٧٢، حيث نقلها الرازي عن أرسطو وتعقبها ابن تيمية مشككًا في ثبوتها ومن جهة صحتها في نفسها.

يكتسبه المرء من الدربة والرياضة يقول: (وهذه الفطر كلها تحتاج ـ مع ما طبعت عليه ـ إلى أن تراض بالإرادة فتؤدب بالأشياء التي هي معدة نحوها)[١].

واستبعاد الفطرة في تحصيل الفضائل يعني إقامة الفضائل على أساس نظري خالص أو نظري تجريبي مما يقتضي أن فكرة الوسط الأرسطي لا تقوم على أساس علمي راسخ!

ويؤكد دور الفطرة الصافية في تحديد الفضائل أن أمة العرب وهي أمة أمية قد اعتنت بالأخلاق ومايزت بينها في أشعارها وحكمها وأمثالها حتى أنها أشهر الأمم اعتناءً بمكارم الأخلاق ولم تعرف الفضائل بناءً على نظرية الوسط وأنما عرفتها بناءً على فطرتها البسيطة النقية ولهذا جاء الإسلام ليكملها لا ليغيرها!

رابعًا: إن هذه النظرية كما تلغي دور الفطرة فهي تلغي دور الدين والدين مكون أساسي من مكونات الأخلاق سواء كان دينًا حقًا أو باطلًا فأما الدين الباطل فإنه يغير مفاهيم أتباعه ويحور فيها حتى تتغير القيم والمفهومات فيصير الحق باطلًا والباطل حقًا ومن أشهر الأمثلة على هذا ـ مفهوم التقية ـ عند الرافضة فإن إظهار المرء خلاف ما يبطن والتدين بذلك دائمًا إنما هو مفهوم تم مدحه نتيجة لدينهم الباطل الذي شوش الأذهان حتى مدح الكذب والنفاق وذم الصدق والوضوح مما يعني أن للأديان دورا في تغير القيم وتحويرها.

وأما الدين الحق فإنه مكون من مكونات الأخلاق حيث إنه يكملها ويؤسس لها ويكشفها ولهذا قال عليه السلام: (إنما بعثت لأتمم مكارم

---

(١) السياسة المدنية للفارابي ص ٤٦.

الأخلاق)[١].

وبناء على هذه الإيرادات فإن فكرة الوسط الأرسطي تفتقر للمقدرة التفسيرية المناسبة مما يمنع من اعتمادها معيارًا للتمييز بين الفضائل والرذائل!

ثانيًا: النظرية التكاملية:

وهي النظرية التي تقيم معايير الفضائل على ثلاث جهات: الفطرة والتجربة (بما تتضمن من عمل المشاهدة ونقد العقل) والدين الصحيح إذ أن تحديد الفضيلة لابد أن يرجع فيه لهذه الجوانب متعاضدة وقد خلص أحد الباحثين الى أن ابن تيمية قد أقام النظرية الخلقية على هذه المعايير ونجح في إخراج نظرية متكاملة حيث قارن الباحث بينها وبين النظريات الفلسفية في القديم والحديث فكانت بحق أجدر الجميع بالصحة، فقال في نتيجة دراسته: (وبهذا يتبين لنا أن النظرية التيمية لمعايير الفضائل والرذائل تمثل خصائص النظرة الإسلامية في اعتمادها على العقل والفطرة والدين كما تبدو واقعية وإنسانية، وتتسم كذلك بالدقة والموضوعية والتوازن ومن ثم فقد برئت من تلك المعايير الجزئية التي نجدها في المذاهب الفلسفية القديمة والمعاصرة والتي لم تسلم من النقد)[٢].

وحتى إن أخفق ابن تيمية في بعض التطبيقات الجزئية فإن هذا لا يقدح في سلامة البناء المنهجي العام إذ أن صحة المنهج العام لا تنتقض بالأخطاء الجزئية التطبيقية التي لا يخلو منها أي جهد بشري غير معصوم.

وهذه النظرية لا تعتمد معيارًا واحدًا كحال النظريات الفلسفية العلمية

---

(١) سبق تخريجه ص ٦٩١.

(٢) النظرية الخلقية عند ابن تيمية لمحمد عبدالله عفيفي، ص٥٥٥ ـ ٥٥٦.

التي رامت تقويم الأخلاق فالعقليون قصروا معيار الفضائل على مجرد العقل أما العقل التجريدي كما عند أرسطو أو العقل الغريزي كما عند العقليين المحدثين كديكارت، أو العقل المشروط بشروط موضوعية شاقة كما عند الفارابي.

والحسيون قصروا معيارها على مجرد الحسيات والتجريبيات أما ما يجربه المرء بنفسه وإما ما يتلقاه من تجارب حين يخضع لقانون القهر الاجتماعي كما عند دوركايم وبرجسون.

وأصحاب الاتجاه الذوقي حصروا معاييرها في الذوق النفسي وفاعلية الضمير إما ببحث نوازع الخير في النفس كما عند (جان جاك روسو)[1] أو ما يحصل في النفس من أحوال وإلهامات كما عند الصوفية الذين يوازنون الأمور بالذوق الصوفي.

وأصحاب الديانات قصروا معاييرها على مذاهبهم وآرائهم وقد علم ان الأديان فيها الحق وفيها الباطل مما يعني محاكمة الفعل الخلقي للموقف الديني الخاص!

أما في النظرة التكاملية إنها تقيم معايير الأخلاق على الصواب من هذه الجوانب كلها بسبب أن كل موقف به حق وباطل مما يقتضي الخلوص الى موقف يحقق الحق المبثوث في كل هذه الجوانب مع رد الباطل والموقف التكاملي لا يعني جمع كل هذه الآراء في منهجية واحدة كيفما اتفق إذ لو تم هذا لكان موقفًا تلفيقيًا لا تكامليًا.

---

(١) هو جان جاك روسو الفرنسي أحد الفلاسفة اشتهر بنظرية العقد الاجتماعي ينظر إليه على أنه مؤسس التربية الحديثة، كان مضطربًا توفي عام (١٧٧٨م) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص٢٠٠ ـ ٢٠٧.

والفرق بين الموقف التلفيقي والتكاملي هو أن التلفيقي يضم كل هذه الآراء ويحاول المواءمة بينها دون نقد أو تمحيص أما الموقف التكاملي فهو يستصحب الحق في كل اتجاه ويرد الباطل وينفرد بإضافات تظهر بعد تشييد البناء الصحيح وإذا تقرر هذا فإن الموقف التكاملي في نقد الفضائل والرذائل يقوم على ثلاثة معايير يكمل كل واحد منها الآخر وهي:

أ ـ الفطرة:

تقرر ـ سلفًا ـ أن الفطرة قوة مركبة من التصور والإرادة وأنها منحازة بطبعها لمعرفة الحق والعمل به وإنها لا تقف من الأشياء والمفاهيم موقفًا واحدا ًمحايدًا بل هي منحازة للحق دون الباطل وللخير دون الشر وللنافع دون الضار وللفضيلة دون الرذيلة.

مما يعني أن خيريتها أمر قبلي لا يتوقف على شرط من خارج نفسها كما يقتضي أسبقية الخير على الشر في النفس الإنسانية!

وإذا كانت على هذه الحال فإن قبولها لأمر ورفضها لآخر هو الشق المنهجي في عزل الفضائل عن الرذائل إذ أن ما يميل إليه النوع الانساني ويحبه ويأنس به فهو حق وفضيلة وما ينفر منه ويبغضه فهو باطل ورذيلة شريطة ألا يكون هذا الميل انما تحصل نتيجة العادات والثقافات المكتسبة!

ولو أنها تبقى على هذه الحال لصح اعتمادها معيارًا وحيدًا لنقد الأخلاق والمسلكيات لكن لما كان يعرض لها ما يفسدها تم اعتمادها إلى جانب معايير أخرى تعاونها في عملية النقد وبسبب ما يعرض لها من البيئة والمجتمع فلابد من بيان مجالها أولًا وشروط بقاءها وعوامل انحرافها.

فأما مجالها في نقد الأخلاق فله مستويان:

المستوى الأول يظهر في ميلها لجمل الفضائل دون جمل الرذائل إذ أنها تحب العدل والصدق والإحسان وتنفر من الظلم والكذب وترك الإحسان وهذا الميل انما هو ميل عام يتعلق بالمفاهيم الاخلاقية دون تفصيلاتها مما يعني أن المستوى الآخر هو تعلقها بالتفصيلات إذ أن ميلها لأعيان المسلكيات يتطلب اشتراطات أخرى ولا يسعها في حال الجزئيات المعينة إلا أن تكتشف ملاءمتها أو منافرتها بعد عرضها عليها بشرط انتفاء الموانع التي تعرض لها كالأهواء والشبهات، مما يعني ان الفطرة لا تعمل في نقد الاخلاق إلا بأمرين: شرط وجودي وشرط عدمي.

١ ـ الشرط الوجودي: الإرادة والمحبة

وحقيقة هذا الميل النفسي هو الإرادة فالإرادة هي أصل كل فعل وحركة في العالم والإرادة إما إرادة الفعل أو إرادة الترك وإرادة الفعل هي الحب وإرادة الترك هي البغض مما يعني أن الإرادة مركبة من الحب والبغض وهذا يستلزم أن كل واحد منها أخص من الإرادة وجزء منها وإذا استصحبنا أن الفطرة لها طبيعة منحازة اقتضى هذا أنها لا تقف من الحب والبغض موقفًا واحدًا فلابد أن يكون أحدهما أصل للثاني.

فإن بغض الإنسان لأمر من الأمور لا يتحصل إلا إذا سبقه حب عارضه هذا البغيض فبغض المرء للفقر لأنه يحب التملك وبغض الضعف لأنه يحب القوة وبغض الشر لأنه يحب الخير مما يعني أن المحبة هي قوة أساسية في الفطرة والبغض هو المانع العارض.

يقول ابن تيمية: (إذا كانت المحبة أصل كل عمل ديني فالخوف والرجاء وغيرهما يستلزم المحبة ويرجع إليها فإن الراجي الطامع إنما يطمع فيما يحبه

لا فيما يبغضه والخائف يفر من الخوف لينال المحبوب)[١].

وأما إذا تعارض المحبوب والمكروه فهل الغلبة للمحبوب لأنه الأصل أم ليس الأمر كذلك؟ التحقيق أن الغلبة إنما تكون للأقوى تأثيرًا فإذا تعارض محبوب مرغوب مع مبغوض مكروه فإن النفس إنما تنحاز لما تظن أنه الأقوى حتى ولو أخطأت في التقدير.

ومثاله الدواء الكريه فإن النفس يتعارض عندها حب العافية التي لا تحصل إلا من هذا الطريق مع بغض الدواء وكراهته فإن كانت موجبات طلب العافية أقوى انتصر حبها وإن كانت موجبات كراهة الدواء أقوى انتصر البغض مع أن البغض إنما هو لمحبة السلامة من الضرر الحاصل بالدواء.

ثم إن جنس المحبة والبغض باعتبارها محركات السلوك ومعايير اختياره إنما تزكوا بحظ المحبوب والمبغوض من الحق والخير فإن كان المحبوب خيرًا زكت الفطرة وتمت إذ يكتمل الحب الفطري والمحبوب المناسب وإن كان باطلًا فإنها لا تزكو به اذ لا تقبل على محبة الباطل إلا لمغريات عارضة وهي أمور لا تكون في أصل خلقتها وإنما تعرض لها بالتعليم والتثقيف والمخالطة ونحو ذلك.

ولهذا حين تنتكس الفطرة بالمؤثرات بحيث يصدق المرء بالباطل ويبغض الخير يحدث فساد عظيم للأفراد والمجتمعات وهذا ما أثبتته الدراسات النفسية الاجتماعية (ففي المدارس التي أنشأها ـ هتلر ـ لشباب ألمانيا استخدم أسلوب «اللحم والجرس» لصنع جيل بأكمله من الفتية والفتيات الذين يكنون الاحتقار لغير الآريين ولا يتورعون عن التجسس على آبائهم وجيرانهم) حتى

(١) الفتاوى لابن تيمية ١٠/ ٦١.

(استحالوا إلى مخلوقات يصعب التعرف إليها في ضوء المقاييس الخلقية التي تعارف عليها الجنس البشري)[١] فهنا إنما تحول هذا الميل نتيجة التدريب الذي ربط فيه النفع بتصديق الباطل وبغض الخير وما زال بهم حتى أخرجهم عن الخلقة السوية!

وفي مقابل هذا الانحراف إنما تكمل الفطرة بمحبة الخير والنافع وببغض الشر والضار. وأعلى مراتب المحبة المحمودة هي محبة الله سبحانه والعمل له إذ أن ذلك موافق لطبيعتها ومكمل لميلها وبه تغتذي وتزكو وترتاض فتصلح المجتمعات ويسعد المرء!

٢ ـ الشرط العدمي: عدم المفسدات

وما يعرض للفطرة حتى تنصرف عن أصل خلقتها السوية إنما يرجع لفساد شقيها العلمي والإرادي ففساد القوة العلمية بالجهل وفساد القوة الإرادية بالهوى ثم إن لهذا الفساد وسائل مساعدة على الانحراف وهي وسائل خاصة وعامة.

فأما فسادها بالجهل فيكون بما يعرض لها في أفعالها ومسالكها من ظنها أن هذا الفعل حسن أو خير أو قبيح أو شر وهذا يقع في آحاد الأعمال وأفرادها فكما يمتنع الطفل عن الدواء لجهله بنفعه حيث يظن أنه يورده الهلاك فكذلك يمتنع بعض الناس عن خلق الشجاعة لظنهم أنها تقود للهلاك وعن خلق الصدق والوفاء وإكرام الضيف ونحوها مما يعني أن جهل المرء بما في مكارم الأخلاق من منافع يمنعه من ممارستها والعمل بها.

وإن انكشف للواحد منهم علم ما فيها من نفع فربما عرض له هوى وشهوة فمنعته من العمل بمقتضى علمه

(١) العقل الناضج لـ هـ. أ. أفرستريت ترجمة: عبدالعزيز القوصي ص ٣٣.

والنفوس أمام الأهواء والرغائب ثلاثة أقسام: نفس تعرف السوء وتسعى له، ونفس تعرف السوء وتعرض عنه، ونفس تتردد بين هذا وهذا.

وهذه الأقسام هي: النفس الأمارة بالسوء والمطمئنة واللوامة[١]. والمطمئنة: هي التي بقيت على الفطرة وكملتها بما تلتزمه من أوامر الوحي ونواهيه، والأمارة بالسوء: هي التي تمكن منها الهوى فلا تغضب ولا ترضى إلا لتحصيل شهواتها ورغائبها وهي التي عرض لها من الفساد وعوامله ما صرفها حتى لا تعرف معروفًا ولا تنكر منكرًا، وأما النفس اللوامة فهي: نفوس الغالبية (فمن فيه دين وله شهوة تجتمع في قلوبهم إرادة الطاعة وإرادة المعصية وربما غلب هذا تارة وهذا تارة)[٢].

وسائل الفساد الخاصة: الخمور والمعازف

وأما الوسائل الخاصة التي تساعد على الانحراف فمن أهمها الخمور والمعازف فمن هنا حرمت الشريعة الخمر لمفاسدها، ومنها مفاسدها على الأخلاق فإن شُرب الخمر يظهر أسرار الرجال أما المتعلقة بإدارة الدولة أو بإدارة الأسرة وتشغله عن مصالحه!

والمعازف وما يصاحبها تورث أمراض القلوب وتحرك الشهوات (فإن المُغني إذا غنى بذلك حرك القلوب المريضة إلى محبة الفواحش فعندها يهيج مرضه ويقوى بلاؤه وإن كان القلب في عافية من ذلك جعل فيه مرضًا)[٣].

وهذا يتحقق ـ أيضًا ـ في أهواء النفوس بالشبهات كالبدع والهرقطات

---

(١) انظر: تفسير الرازي ٢٩/ ٤٧٠.

(٢) الفتاوى لابن تيمية ٢٨/١٤٨.

(٣) الفتاوى ١٥/ ٣١٢ ـ ٣١٣.

فإن النفوس إنما تمرض بالبدع والأهواء حتى تفسد الأديان ويعينها على هذا أسباب خاصة كالخلطة بأصحاب المذهب وما يحصله المرء فيها من الزعامة والسيادة مع الحسد الذي هو مرض مؤثر في الهوى بشقيه هوى الشهوة أو هوى الشبهة والبدعة، كما قال تعالى: ﴿ وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم ﴾[البقرة: ١٠٩]، وقال تعالى: ﴿ وَدُّوا۟ لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا۟ فَتَكُونُونَ سَوَآءً ﴾[النساء: ٨٩].

وسائل الفساد العامة: الظالمون المتنفذون

وأما الوسائل العامة التي تنحرف بها أخلاق الناس فهي من جنس القوى العامة وقد سماهم ابن تيمية: (الظالمين القادرين)[1] مثل أصحاب النفوذ ويقابلها في المفاهيم المعاصرة: (الحكومات والإعلام والصحافة والمؤسسات) إذ أنها من القوى التي تحمل الناس على الأخلاق فإن كانت قوى فاضلة حملتهم على الفضيلة وإن كانت قوى ضالة حملتهم على مساوئ الأخلاق!

وبناء على ما سبق فإن الميل النفسي لا يعتبر معيارًا صحيحًا لمعرفة الفضائل والرذائل إلا إذا بقيت الفطرة على أصل خيريتها وتخلصت من دواعي الجهل والهوى ووسائلها الخاصة والعامة، وبسبب أن الفطرة ربما احتارت عند الشهوات والشبهات، فإن الناس يكملون نقص ذلك بالتجارب حيث يجرب المرء الفضائل فيجد نفعها ويجربون الرذائل فيجدون ضررها لكن التجارب إنما يستفاد منها إذا ضمرت دواعي الجهل والهوى ولهذا تكثر في الشيوخ دون الشباب.

---

(١) الفتاوى ٢٨/ ١٥١.

ب ـ التجربة:

ليست التجربة هي مجرد عمل الحواس في المحسوسات كما هو الشائع في العصر الحديث وإنما التجربة هي مجموع عمل الحواس والعقل معًا!

وإذا كان من خاصة الحس إدراك الجزئيات ومن خاصة العقل إدراك الكليات والمناسبة بينها فإن الحس يدرك هذا الخلق المعين إذ يشاهد تعينات الكرم والشجاعة والجود والإسراف والجبن والبخل ونحوها أو يسمع ذلك أو يجد أثره على نفسه كمن أكرمه شخص أو أنقذه آخر أو أعانه أو أهانه أو كذب عليه أو ظلمه فإن مشاهدته لذلك وإدراكه له يتم مشروطًا بالعقل إذ ان خاصته انتزاع مفهوم عام كلي أو الحكم على ذلك بالحسن أو القبح مما يعني أن التجربة التي يخوضها الناس إنما هي معيار نقدي لعزل الفضائل عن الرذائل وقد يعرض لها ما يخل بعلمها النقدي كالفطرة سواء.

والتجربة إنما تعمل في اتجاهين: إما اكتساب خلق وإما إنتاجه فإن ممارسة المرء للأفعال والمسلكيات التي يمشي فيها مع مجتمعه تكسبه أخلاقهم وشمائلهم مما يعني إن التجربة في هذه الحال اكتسبت أخلاقًا إما حميدة وإما ذميمة كما أن المرء ربما جرب سلوك أسلوب لم يأخذه من أحد ويكون هذا لدوافع تخصه حتى إذا وجد نفعه وإنه حصل له ما يريده كرره حتى يكون له عادة وربما جرب سلوكا فوجد مضرته فيتركه!

وكما أن التجربة في مجال الحسيات تقود إلى تحصيل المنافع في الطبيعيات والكيمائيات وقوانين الطبيعة وما يستتبع ذلك من المكتشفات والمخترعات فإن التجربة تقود لذلك ـ ايضا ـ عند مزاولة الأعمال المجتمعية فيتحصل منها الخلق النافع أو الضار وأهم طرق التجربة الخلقية التي تحصل الأخلاق طريقان:

الأول: العزلة والخلطة:

فأما العزلة فهي انفراد المرء بشأنه وعدم مخالطة الناس إما دائمًا وإما غالبًا والخلطة بخلافها، والإنسان لابد له من هذا وهذا وكل واحدة منهما تورث أخلاقًا تناسبها والخلطة هي الأصل فإن الإنسان مدني بطبعه لا يعيش إلا في جماعة وأما العزلة فهي حالة استثنائية ولما كانت العزلة بخلاف الطبع وغلب عليها أنها سبب للصلاح والفضيلة أمر بها من جربها فمما تثمره العزلة: الخلوة للعبادة مما تزكو به النفس وتصفو عنه الأخلاق المرذولة التي لا تتم إلا بالمعاشرة كالغيبة والنميمة والحسد والبغضاء والتنافس المذموم وربما أورثت الوحشة وفوات العلوم وتوسيع المدارك.

وأما الخلطة فأخص أنواعها الصحبة والصداقة حيث إن الصداقة تورث من المشاكلة والمجانسة ما ينقل الأخلاق الفاضلة أو المرذولة وتكون أحوال الأصدقاء معيارًا لنقد الأخلاق وتقويمها وهذا ثابت بالمشاهدة ودلالة الشرع.

فإن المشاهدة تقضي بأننا نرى الرجل يصحب العلماء فيصيب علمًا ويصحب الكرماء فتسمح نفسه ويصحب الشجعان فتزكو نفسه وفي مقابل هذا يصحب البخلاء والجبناء وغيرهم فيتسلل إليه من أخلاقهم وشمائلهم ما يؤكد هذا حتى يبلغ الأثر إلى الملابس والهيئات والكلمات والأساليب وحينها يقيم معاييره على أساس أخلاق اصحابه!

وأما دلالة الشرع فقد دلت النصوص على أثر الصحبة والمجالسة في اختيار الأخلاق أو ردها ومن أوضح ذلك قوله عليه السلام: (مثل الجليس الصالح والجليس السوء كحامل المسك ونافخ الكير، فحامل المسك: إما أن يحذيك وإما أن تبتاع منه وإما أن تجد منه ريحًا طيبة، ونافخ الكير إما أن

يحرق ثيابك وإما أن تجد منه ريحًا خبيثة)[١].

فاقتضى هذا أن للصاحب والجليس أثرًا في خلق صاحبه وإن حسن الخلق وسوءه راجع لحسن حال الجليس أو سوءه!

وإذا كانت العزلة والخلطة تورث أخلاقًا معينة ويحكم المرء بها على أخلاق أخرى فهذا يعني أنها مصدر ومعيار في الوقت ذاته غير أن جودة الحكم مشروطة بموافقة الفطرة والشرع إذ ليس للمعيار في الموقف التكاملي أن يحصل بمفرده

والثاني: التدريب:

والمقصود بذلك أن التدريب والترويض يكسب المرء أخلاقًا ويمنعه عن أخرى يقول ابن تيمية (لفظ الرياضة يستعمل في ثلاثة أنواع: في رياضة الأبدان بالحركة والمشي كما يذكر ذلك الأطباء وغيرهم وفي رياضة النفوس بالأخلاق الحسنة المعتدلة والآداب المعتدلة وفي رياضة الأذهان بمعرفة دقيقة العلم والبحث عن الأمور الغامضة)[٢].

وهذه الأنواع وإن اختلفت في موضوعها إلا أنها تعتمد طريقة التدريب والتعويد وقد غلب على القسم المخصوص بالأخلاق ـ في العصر الحديث ـ اسم التربية حيث إن التربية هي تثقيف المرء بالأخلاق والمهارات التي تطبعه بالطبع الحسن وهي بحسب الاتجاه الذي يؤسس لها إلا أن التدريب لا يقتصر على المسلكيات وإنما يشمل العلوم أيضًا.

فأما التدريب على العلوم فيقول عنه ابن تيمية: (فإن النظر في العلوم

---

(١) البخاري، باب: المسك رقم (٥٢١٤).

(٢) الرد على المنطقيين لابن تيمية ص ٢٥٥.

الدقيقة يفتق الذهن ويدربه ويقويه على العلم.. ولهذا كان كثير من علماء السنة يرغب في النظر في العلوم الصادقة الدقيقة كالجبر والمقابلة وعويص الفرائض والوصايا لشحذ الذهن فإنه علم صحيح في نفسه ولهذا يسمى الرياضي)[١].

وما قرره ابن تيمية وتفطن لأثره في صقل الذهن وجودة العزيمة وتيقظ الخاطر هو ما تقرره البرامج التعليمية المعاصرة في أرجاء الأرض إذ انتشر في كل أمة تدرس أبناءها الرياضات (الحساب والهندسة)!

مع أن غالب موضوعاتها ليس لها أثر عملي على التلاميذ وإنما يظهر أثرها في صقل الذهن وبناء التصور وتوسيع المدارك أي أن لها أثرًا في تحصيل الخصائص الذهنية والنفسية الممتازة وأما اثارها التطبيقية فإنما تظهر عند المهندسين الذين يصممون الصناعات على أسس عقلية رياضية.

وأما التدريب على المسلكيات فإنه المنتشر في كتب الآداب التي تصاحب الطلب كالتدريب على الفضائل كالصدق والوفاء والتعاون والمشورة ونحوها (ومن هذا يتبين لنا أن رياضة النفوس بالأخلاق الحسنة والآداب المحمودة يعني في الدرجة الأولى: الجانب التربوي من الأخلاق ذلك الجانب القائم على أسس منهجية قوامها التجربة)[٢].

وكما أن الصحبة والعزلة تحصل الأخلاق وتقود إلى الحكم عليها فإن التدريب على المسلكيات يحصل الأخلاق ويقود إلى الحكم عليها مع فارق في درجة التأثير وفارق في الهدف؛ فإن التدريب يغلب عليه القصدية والصحبة

---

(١) المرجع السابق نفس الصفحة.

(٢) النظرية الخلقية لمحمد عفيفي ص ٦٩.

يغلب عليها العفوية ومع هذا ففي كلا الحالين يظهر أن التجربة طريق من طرق تحصيل الأخلاق والحكم عليها أي أنها مصدر ومعيار في ذات الوقت!

ولما كانت كذلك فإن التجربة لا تعد معيارًا صحيحًا لعزل الفضائل والرذائل إلا إذا كملت المعايير الأخرى وعملت معها في انسجام وتكامل.

ج ـ الدين:

سبق تقرير أن الوحي ينفرد ببيان العبادات والتشريعات والغيبيات فهو يحصلها من جهة وينقد ما هو في واقع الناس من جهة اخرى وما يعمله هناك يعمله هنا وأشبه ما يختص به الوحي مما سبق بيانه بالأخلاق هو التشريعات والعادات إذ يجري عليها ما يجري على تلك سواء.

وليس أثر الدين على الأخلاق مختصًا بالوحي وإنما يشمل كل دين: الحق والباطل، وقد سبق بيان الصلة بينهما بما يغني عن الإعادة هنا.

إلا أن الجانب الذي يخص هذا المبحث هو الشق الذي يظهر فيه كون الدين معيارا من معايير عزل الأخلاق إلى فضائل ورذائل.

والدين الحق ينفرد من جهة إنه مكمل ومفصل لمكارم الأخلاق وذلك إن تشريعاته مشتملة على مقاصد خاصة توائم طبيعة النفس من جهة وطبيعة السلوك المقصود مما يعني أن الخبر الإلهي لا يكون إلا حقًا في نفسه والأمر الإلهي لا يكون إلا محققًا لمصلحة العباد فإذا كان الخبر حقًا في نفسه والفطرة تميل لقبول الحق وكان الدين لا يأمر إلا بالنافع والفطرة البشرية تميل لعمل النافع وطلبه كان هذا الواقع يقتضي أن الدين الصحيح لابد أن يكمل الفطرة ويربيها ويزيد في خيريتها! ومن جهة أخرى فإن الوحي المطهر ينفرد عن المعيارين السابقين: (الفطرة والتجربة) بأنه يستقل ببيان التفصيلات الخلقية فيبين الحسن

والقبيح في المضايق التي لا يستطيع أي معيار آخر على الكشف عنها.

والدين الحق يعزل الأخلاق إلى فضائل ورذائل استنادًا إلى معيارين:

الأول: الأوامر والنواهي:

فإن معرفة الفضيلة والرذيلة من طريق الدين إنما تعرف بالأمر والنهي فما أمر به فهو فضيلة وما نهى عنه فهو رذيلة ومعرفتها بناء على الأوامر والنواهي لا تعني أن فضلها أو قبحها إنما اكتسب من الأمر والنهي وإنما تعني أن الأمر والنهي كاشف لما عجز العقل عن كشفه مع بيان أن الأمر زاد المأمور حسنًا والنهي زاد المنهي قبحًا!

والأمر والنهي الذي هو أحد معايير الوحي في عزل الفضيلة عن الرذيلة لا تقتصر على مجرد صيغة الأمر والنهي وإنما يدخل في معناه الخبر الذي جاء في معنى الأمر والنهي فإن النص إذا مدح خلقًا أو ذم آخر كان المدح في معنى الأمر به، والذم في معنى النهي عنه.

يقول ابن تيمية: (إن المأمور به هو الأمور التي يصلح بها العبد ويكمل والمنهي عنه هو ما يفسد به وينقص)[١].

ثم ضرب لذلك ببعض الأمثلة التي أمر الله بها كالعلم والإيمان بالله والإخلاص له سبحانه ومحبة الله ورحمة الخلق والإحسان إليهم والشجاعة والصبر وغير ذلك (من الصفات والأخلاق والأعمال التي يصلح بها العبد ويكمل)[٢].

والأمر والنهي في الوحي المطهر ليس أمرًا متعسفًا يطالب المكلف

---

(١) الفتاوى لابن تيمية ٢٠/ ١١٧ ـ ١١٨.

(٢) المرجع السابق ٢٠/ ١١٨.

بامتثاله لمجرد الأمر وإنما يبني ذلك على قيم أخلاقية وجزاءات نافعة فينقله من جفاف القانون إلى رغد الشريعة التي تقود العبد لصلاحه في العاجل والآجل وهذا يتضح بالمعيار الثاني الذي يلتقي فيه الأمر والنهي على الجزاء.

الثاني: الجزاء:

الجزاء أحد معاني الدين فقوله تعالى: ﴿يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾أي يوم الجزاء مما يعني أن الجزاء أحد أركان الدين الأساسية والجزاء أحد معايير عزل الفضيلة عن الرذيلة حيث إن السلوك الذي يعد عليه الله بالثواب يقتضي أنه سلوك فاضل وحسن والسلوك الذي يتوعد الله عليه بالعقاب يقتضي أنه سلوك مرذول وقبيح.

وقد حثت الأديان على معتقداتها وتشريعاتها ووعدت الثواب الجزيل على امتثالها ونهت عن معتقدات وتشريعات وتوعدت بالعقاب الأليم على مقارفتها وأهم الأديان التي تظهر فيها سلطة الدين باعتباره معيارًا للفضيلة والرذيلة الأديان الثلاثة الكبرى: اليهودية والنصرانية والإسلام.

وستتم الإشارة لهذا البعد من جهتين: من جهة أن الجزاء معيار لعزل الفضيلة عن الرذيلة في الأديان كلها سواء كانت صحيحة أو باطلة والجهة الثانية انفراد الإسلام بالحق المحض في تقرير الأخلاق وشموله في ربطها بالجزاء المناسب!

فالجزاء في (العهد القديم) جاء مرتبطًا بمطلق الامتثال للوصايا دون تخصيصها بالأخلاق بمعناها الخاص ومن أمثلته ما جاء بشأن أكل آدم من الشجرة وهو قوله: (وأما ثمر الشجرة التي في وسط الجنة فقال الله لا تأكلا منه ولا تمساه لئلا تموتا)[١] فربط عدم امتثالهم بالموت.

---

(١) التكوين ٣: ٣

وعندما عاقب الله قوم نوح بالطوفان وهو جزاء على ذنوبهم جازى نوحًا وبنيه بالثواب فقال: (وبارك الله نوحًا وبنيه وقال لهم: أثمروا وأكثروا واملؤوا الأرض)[١].

وحين وعد الله إسرائيل (يعقوب) قال له: (وقال له الله: أنا الله القدير. أثمر وأكثر. أمة وجماعة أمم تكون منك. وملوك سيخرجون من صلبك. والأرض التي أعطيت إبراهيم وإسحاق لك أعطيها. ولنسلِك من بعدك أعطي الأرض)[٢].

ويقول لموسى عليه السلام: (إذا سلكتم في فرائضي وحفظتم وصاياي وعملتم بها أعطي مطركم في حينه وتعطي الأرض غلتها وتعطي أشجار الحقل أثمارها ويلحق دراسكم بالقطاف ويلحق القطاف بالزرع فتأكلون خبزكم للشبع وتسكنون في أرضكم آمنين واجعل سلامًا في الأرض فتنامون وليس من يزعجكم... لكن إن لم تسمعوا لي ولم تعملوا كل هذه الوصايا.. فإني أعمل هذه بكم أسلطه عليكم رعبًا، وسيلًا، وحمى... وتزرعون باطلًا زرعكم، فيأكله أعدائكم وأجعل وجهي ضدك فتنهزمون أمام أعدائكم)[٣].

والمتأمل في نصوص العهد القديم يجد أن الجزاء الذي رتب عليه الامتثال للوصايا إنما هو جزاء في الدنيا ولم يرد لنعيم الآخرة أو عقابها أي ذكر فـ(هكذا لا نصادف منذ آدم حتى موسى إلى آخر عهده أية إشارة في أي ـ مكان ـ إلى حياة بعد الموت، كأنما لم يكن لعقيدة الحياة الأخرى مكان في أديانهم)[٤].

---

(١) التكوين ٩: ١

(٢) التكوين ٣٥: ١٢ ـ ١٣

(٣) اللاويين ٢٦: ٣ ـ ١٧

(٤) دستور الأخلاق في القرآن لدراز ص ٢٨٠.

وأما العهد الجديد فجاء فيه قول المسيح لأحد أتباعه: (إن أردت أن تكون كاملًا فاذهب وبع أملاكك وأعط الفقراء فيكون لك كنز في السماء وتعال اتبعني)[١].

وجاء في وصايا أتباعه: (لا تحبوا العالم ولا الأشياء التي في العالم... وهذا هو الوعد الذي وعدنا هو به الحياة الأبدية)[٢].

(وهكذا نجد أن الأمل الإنجيلي مكانه دائمًا هو الآخرة في حياة ما بعد الموت)[٣] إلا فقرات يسيرة لا تخرج إلانجيل وأعمال الرسل عن منهجه العام الذي يرتب الجزاء الأخروي على الالتزام بالوصايا.

أما القرآن الكريم فمع أنه يختلف عن العهد الجديد والقديم في أنه قطعي الثبوت بخلافهما فإنه يمتاز أيضًا بأنه أظهر الجزاء بشموله ودقته وتفصيله فقد شمل الجزاء في القرآن الكريم الجزاء الدنيوي والأخروي ولما كانت الآخرة هي الأحرى بالطلب كان الجزاء الأخروي أظهر وأكثر وكما كان شاملًا كان دقيقًا في ربطه حين جعل الأمر والنهي المربوط بالجزاء مبني على القيم المصلحية في الأمر والنهي مراعيًا لملابسات الإنسان وأحواله وما يترتب عليه من مصالح ومنافع وكما كان شاملًا ودقيقًا كان مفصلًا إذ استقصى الأخبار والأوامر التي تتعلق بالعقائد والتشريعات والأخلاق والأدبيات فحقق ما في الأديان الأخرى وزاد عليها بما لا تقاس به!

فأما الجزاء الدنيوي فجاء على أضرُب[٤]:

---

(١) متى ١٩: ٢١

(٢) رسالة يوحنا الأولى ٢: ١٥ ـ ٢٥.

(٣) دستور الأخلاق لدراز ٢٨١ ـ ٢٨٢.

(٤) انظر: دستور الأخلاق في القرآن لدراز ص٣٤٥.

فمن الجزاء المادي كمثل قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ﴿٢﴾ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ [الطلاق: ٢ ـ ٣]، حيث إن التقوى يجازى صاحبها في الدنيا بالسلامة في المضايق وسعة الرزق وقال تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مِنْ أَمْرِهِۦ يُسْرًا﴾ [الطلاق: ٤]. وقال في جانب العقوبة: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَآ أَخَذَ ٱلْقُرَىٰ وَهِىَ ظَٰلِمَةٌ﴾ [هود: ١٠٢]، وقال تعالى: ﴿فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ فَدَمَّرْنَٰهَا تَدْمِيرًا﴾ [الإسراء: ٦].

ومنه الجزاء الذي لا يخص فردًا معينًا بل هو لعموم الجماعة كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُدَٰفِعُ عَنِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟﴾ [الحج: ٣٨]، وقال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [المنافقون: ٨]، وقال تعالى: ﴿وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ﴾ [الحج: ٤٠].

وقال في الجزاء العقابي: ﴿مَتَٰعٌ قَلِيلٌ ثُمَّ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ ٱلْمِهَادُ﴾ [آل عمران: ١٩٧]، وقال تعالى: ﴿وَإِن تَتَوَلَّوْا۟ يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوٓا۟ أَمْثَٰلَكُم﴾ [محمد: ٣٨]

ومنه الجزاء الأخلاقي المعنوي كما قال تعالى: ﴿وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُۥ﴾ [التغابن: ١١]، وقال: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ فِى قُلُوبِ ٱلْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوٓا۟ إِيمَٰنًا مَّعَ إِيمَٰنِهِمْ﴾ [الفتح: ٤].

وقال في العقاب المعنوي: ﴿وَيُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [إبراهيم: ٢٧]، وقال: ﴿بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿١٥٥﴾﴾ [النساء: ١٥٥].

ومن الجزاء العاجل الجزاء الروحي والمراد به رضى الله ومحبته إن كان العمل صحيحًا أو غضبه وسخطه إن كان العمل باطلًا كما قال تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [المائدة: ١٣]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [البقرة: ٢٢٢].

وقال في العقاب: ﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ [الإسراء: ٣٨]، وقال: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥].

وقال تعالى: ﴿لَا يُحِبُّ ٱلْخَآئِنِينَ﴾ [الأنفال: ٥٨]، و﴿لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْتَكْبِرِينَ﴾ [النحل: ٢٣].

وأما الجزاء الأخروي[1]:

والوعد الأخروي هو الجزاء بالجنة ونعيمها والوعيد هو الجزاء الأخروي بالنار وعقابها فأما الوعد بالجنة فقد جاء على صور أهمها:

المتع الروحية: قال تعالى: ﴿فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ﴾ [الأحقاف: ١٣]، وقال تعالى: ﴿وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [الأحقاف: ١٣]، وقال تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِى ٱللَّهُ ٱلنَّبِىَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ﴾ [التحريم: ٨].

وكذلك المتع الحسية وهي: اللذائذ من المطعومات والمشروبات والمنازل والأزواج كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِى جَنَّٰتٍ وَنَهَرٍ﴾ [القمر: ٥٤]، وقال تعالى: ﴿قُطُوفُهَا دَانِيَةٌ﴾ [الحاقة: ٢٣]، وقال تعالى: ﴿وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ﴾ [الحج: ٢٣].

وأما الوعيد بالنار فجاء على صور أهمها: العذاب المعنوي كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا۟ رُءُوسِهِمْ﴾ [السجدة: ١٢]، وقال تعالى: ﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍۭ بَاسِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٤].

والعذاب الحسي كقوله تعالى: ﴿لَّا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا ﴿٢٤﴾ إِلَّا حَمِيمًا وَغَسَّاقًا﴾ [النبأ: ٢٤ ـ ٢٥]، وقوله تعالى: ﴿لَّيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِن ضَرِيعٍ ﴿٦﴾ لَّا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِى مِن جُوعٍ﴾ [الغاشية: ٦ ـ ٧] وغيرها من النصوص.

ومما لاشك فيه أن الجزاء الدنيوي والأخروي مما يميز بين الفضائل والرذائل ومنه يظهر دور الدين في العزل العلمي بين أنواع الأخلاق!

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص ٣٦٣.

المبحث الثاني:
الطمأنينة

تمهيد:

سبق إيضاح أن الدين لابد أن يثمر المنافع التي تعود على المتدين بما يسعده في الدارين وهذه المنافع إما عامة وإما خاصة.

فالعامة تتمثل في الأخلاق بمعناها الشامل وهي القيم والمسلكيات التي يصبغ بها الدين أتباعه بسبب اعتقادهم بعقائده وامتثالهم لعباداته والتزامهم لتشريعاته فتسعد علاقاتهم بالصدق والعدل والإحسان والوفاء بالعهود والمواثيق وسائر الفضائل التي يضمها قاسم مشترك حاصله أنها نسيج يحفظ المجتمعات ويحقق لها الأمن والتواد والتراحم مما يعني أن السمة الغالبة على الأخلاق أنها النتيجة النهائية لأثر الدين في علاقة الإنسان بالآخرين وكما أن الدين الحق يثمر الأخلاق الكريمة فالدين الباطل يثمر الأخلاق الباطلة.

إلا أن الواقع العملي لأخلاق الناس لا يستلزم أن تكون أخلاقهم بسبب الدين فقد يوجد المتدين بالدين الباطل وهو ذو خلق كريم ويوجد المتدين بالدين الحق وهو ذو خلق غير كريم وهذا بسبب أن الأخلاق لا يعتمد في مصدرها على مجرد الدين!

أما المنافع الخاصة فهي أثر الدين على المتدين في خاصة نفسه إذ أن الدين الحق يثمر البصيرة واليقين والطمأنينة بحيث تثبت النفس وتسر وأما الدين الباطل فلا يورث إلا الحيرة والشك والاضطراب والريبة والقلق.

فمن هنا ظهر بهذا التمهيد العلاقة بين الأخلاق والطمأنينة في كونهما المكونين الأساسيين لثمرات الدين إذ أن الأخلاق هي الأثر الخارجي والطمأنينة هي الأثر الداخلي.

كما لا يقتصر أثر الدين الحق على الإنسان في خاصة نفسه على مجرد تحصيل الطمأنينة بل يمتد أثره ليشمل كل جوانب الإنسان: جسده وعقله وروحه فيحمله على نظافة جسده وطهارته ويحثه على قوته وأسباب عافيته، كما يحفظ عقله عن المفسدات المادية كالمسكرات والمخدرات والمفترات، والمفسدات المعنوية كالعلوم الفاسدة والآراء الضالة ويغذيه بالمعارف النافعة، وحفظ الروح بمنعها من الأهواء والشهوات ويغذيها بالقيم العليا والحقائق الإيمانية والعبادات الصحيحة وهذا يقتضي أن عمل الدين الحق مستلزم لعملية شمولية تستوعب الإنسان كله تتفاوت الأديان في استيفاءها وتحصيلها وأسعدها بوصف الكمال أكثرها نفعًا وأعمها فائدة إلا أن نيل الإنسان لأسباب سعادته منه ما يحصله الدين الحق ومنه ما يظفر به الإنسان من غير طريق الدين فإن طهارة البدن وأسباب عافيته مما يمكن تحصيله من غير طريق الدين ولذا فالشعوب كلها تضع البرامج الرياضية والغذائية وتظفر بالنتائج الصحيحة ومن هنا علم أن الاقتصار على الطمأنينة من بين سائر ما يحصله الدين إنما جاء باعتبار أنها هي الحالة النفسية التي لا يمكن تحصيلها إلا من طريق الدين الحق وحده مما يستلزم خصوصيتها في ذلك فكانت المعيار الفارق بين ثمرات الأديان الصحيحة والباطلة.

المطلب الأول: حقيقة الطمأنينة:

عرفها صاحب منازل السائرين بقوله: (الطمأنينة سكون يقويه أمن صحيح شبيه بالعيان وبينها وبين السكينة فرقان:

أحدهما: أن السكينة صولة تورث خمود الهيبة أحيانًا والطمأنينة سكون أمن في استراحة أُنس.

والثاني: أن السكينة تكون نعتًا وتكون حينًا بعد حين والطمأنينة لا تفارق صاحبها. الطمأنينة موجب السكينة وأثر من آثارها وكأنها نهاية السكينة)[١].

وحاصل كلامه أنه فرق بينهما من جهة السبب والصفة فسبب السكينة هو زوال عارض من خوف أو هيبة وأما الطمأنينة فلا يلزم أن تتوقف على هذا السبب بخصوصه وأما صفتها فإن السكينة ربما كانت دائمة وربما كانت في حال دون حال بينما الطمأنينة لها صفة الدوام.

وقد عقب ابن القيم على كلامه بقوله: (والذي يظهر لي في الفرق بينهما أمران سوى ما ذكر.

أحدهما: أن ظفره وفوزه بمطلوبه الذي حصل له السكينة بمنزلة من واجهه عدو يريد هلاكه فهرب منه عدوه فسكن روعه، والطمأنينة بمنزلة حصن رآه مفتوحًا فدخله وأمن فيه وتقوى بصاحبه وعدته... وكل منهما يستلزم الآخر ويقارنه فالطمأنينة تستلزم السكينة ولا تفارقها وكذلك بالعكس لكن استلزام الطمأنينة للسكينة أقوى من استلزام السكينة للطمأنينة.

الثاني: أن الطمأنينة أعم؛ فإنها تكون في العلم والخبر به، واليقين والظفر بالمعلوم، ولهذا اطمأنت القلوب بالقرآن لما حصل لها الإيمان به ومعرفته والهداية به في ظلم الآراء والمذاهب واكتفت به منه وحكمته عليها وعزلتها وجعلت له الولاية بأسرها كما جعلها الله؛ فبه خاصمت وإليه حاكمت وبه صالت وبه دفعت الشبه.

---

(١) منازل السائرين للهروي ضمن مدارج السالكين لابن القيم، ٢/ ٤٨١.

وأما السكينة فإنها ثبات القلب عند هجوم المخاوف عليه وسكونه وزوال قلقه واضطرابه كما يحصل لحزب الله عند مقابلة العدو وصولته والله أعلم)[١].

فحاصل حقيقة الطمأنينة أنها جامعة ليقين القلب وثبات قصده مما يعني أنها مشتملة على مجموع العلم والعمل ولا تقوم على أحدهما دون الآخر كما أنها نعت دائم مما يقتضي أنها من المقامات لا من الأحوال ثم هي محصلة لما في السكينة وزيادة أي أن السكينة طمأنينة خاصة يلتفت فيها إلى ثبات القلب مع قيام موجب الهيبة والخوف ولهذا لم ترد السكينة في القرآن الكريم إلا مع موجب الخوف كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ نَصَرَكُمُ ٱللَّهُ فِى مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ ۙ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ ۙ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنكُمْ شَيْـًٔا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ ﴿٢٥﴾ ثُمَّ أَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَأَنزَلَ جُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا وَعَذَّبَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ۚ وَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٢٦﴾﴾[التوبة: ٢٥ ـ ٢٦] ولما لم ترد إلا مقرونة بمقتضى الخوف والهيبة جاءت باعتبارها طمأنينة خاصة!

وكما انفردت دون سائر ثمرات الدين بأنها ما يحصله الدين الحق للإنسان في خاصة نفسه مما لا يشاركه طريق آخر في تحصيله فقد تشتبه مع بعض المفهومات الأخرى التي تلتقي معها في جنس واحد كاليقين والثبات والسكينة ونحوها ومع أن بين هذه المفاهيم فروقًا يبحثها أهل الرقائق والزهد مع أن في كلام بعضهم تكلف ظاهر إذ يعلقون العمل على أمور خفية.

إلا أن الاقتصار عليها دون بحث سائر هذا المفهومات إنما جاء لعدد من

---

(١) مدارج السالكين، لابن القيم ٢/ ٤٨٢.

الأسباب: أهمها أنها هي المعيار الوصفي الذي اعتمده القرآن الكريم وبين أن النفوس لا تدخل الجنة إلا إذا اتصفت به، كما أنها مقام يمكن رصده ومشاهدته أما من جهة من قامت به حيث يجدها من نفسه وأما من جهة المراقب الراصد إذ لها أمارات وعلامات وقرائن تدل على سكينة صاحبها أو اضطرابه

كما أن القاعدة العلمية أن اللفظ يختلف مدلوله تبعًا للأفراد والأقران إذ أن المفاهيم المنتمية لأسرة واحدة إذا اجتمعت افترقت وإذا افترقت اجتمعت مما يستلزم أن بعضها يتضمن سائر المفاهيم الأخرى إما لتضمنها في حقيقة الطمأنينة أو لأن تحقق الطمأنينة مستلزم لها ولابد!

علاقتها بمراتب الدين:

جاء في حديث جبريل المشهور أن مراتب الدين ثلاثة هي: (الإسلام، والإيمان والإحسان) حيث جعل أدنى مراتب الدين هي الإتيان بشعائره الظاهرة وهي مرتبة الإسلام ثم أعلى منها أن يأتي بالشعائر الظاهرة والباطنة وهي مرتبة الإيمان فإن أتى بأحسن الشعائر الظاهرة والباطنة فقد أتى بالمرتبة الأخرى وهي الإحسان.

قال ابن تيمية: (... قال في حديث جبريل: ((هذا جبريل جاءكم يعلمكم دينكم))[1] فجعل «الدين» هو الإسلام والإيمان والإحسان.. فتبين أن ديننا يجمع الثلاثة لكن هو درجات ثلاث: مسلم ثم مؤمن ثم محسن.. وأما الإحسان فهو أعم من جهة نفسه وأخص من جهة أصحابه من الإيمان

(١) سبق تخريجه ص ٦٦.

والإيمان أعم من جهة نفسه وأخص من جهة أصحابه من الإسلام فالإحسان يدخل فيه الإيمان والإيمان يدخل فيه الإسلام والمحسنون أخص من المؤمنين والمؤمنون أخص من المسلمين)[(١)].

ولما كان الإسلام يطلق على مجرد الإتيان بالأعمال الظاهرة في حال ويطلق على ما يستلزم الإيمان في حال أخرى لم يكن وصف الاسلام متعلق النجاة في الآخرة؛ إذ يدخل في إسلام الظاهر المنافقون وأهل الكبائر فعلم أنه لا يحصل الطمأنينة التي هي عَلَم الفوز وآية النجاة!

فلم يبق إلا الإيمان والإحسان وقد علم أن الإيمان هو متعلق الوعد الأخروي بالجنة ونعيمها مما يعني أن بينه وبين الطمأنينة علاقة وهذه العلاقة هي أن الإيمان سبب والطمأنينة نتيجته؛ فمن أتى بالإيمان الواجب حصلت له الطمأنينة الواجبة ويؤكده أن القرآن الكريم رتب دخول الجنة على وصف الإيمان، كما قال تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾[التوبة: ٧٢]، وقال تعالى: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [يونس: ٢]، وغيرها من النصوص، وفي نفس الوقت قرر أن النفس المطمئنة هي التي تدخل الجنة، كما قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾ فَٱدْخُلِى فِى عِبَٰدِى ﴿٢٩﴾ وَٱدْخُلِى جَنَّتِى ﴿٣٠﴾﴾[الفجر: ٢٧ ـ ٣٠]، فعلم أن وصف الإيمان سبب لحصول طمأنينة النفوس فمن هنا كانت العلاقة بين الطمأنينة ومرتبة الإيمان علاقة المقدمة بالنتيجة!

وأما الإحسان فإنه أعلى المراتب وأشرفها وهو متضمن للإيمان وزيادة فإذا علم أن الإيمان محصل لطمأنينة النفوس علم أن الإحسان يحصل ذلك

(١) الفتاوى لابن تيمية ٧/ ١٠.

وزيادة إذ ان الطمأنينة المتحصلة من الإحسان أكمل من الطمانينة المتحصلة من الإيمان وبهذا فإن الطمأنينة تبتدي بالإيمان وتنتهي بالإحسان أي أن منها طمأنينة واجبة وطمانينة مستحبة!

ولما كان الإحسان أعلى المراتب وأشرفها وأنه عمل الخُلَّص من الأصفياء لم يتم الاقتصار عليه في تحقيق النجاة إذ لو تم هذا لعلق دخول الجنة على حال لا يقوم به إلا الخلص من الأولياء ولكان هذا مستلزمًا لمنع النجاة عمن نزل عن درجة الإحسان ومن هنا فإن الطمأنينة التي تصلح أن تكون معيارًا لنقد الأديان هي الواجبة دون المستحبة بناء على أن الإيمان هو شرط النجاة وليس الإحسان.

ويؤكد هذا المعنى أن القرآن الكريم جعل للنفس أحوالًا ثلاثة هي: النفس اللوامة والنفس الأمارة بالسوء والنفس المطمئنة.

فقال في الأمارة بالسوء: ﴿إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةُۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيٓ﴾[يوسف: ٥٣].

وقال في النفس اللوامة: ﴿وَلَآ أُقْسِمُ بِٱلنَّفْسِ ٱللَّوَّامَةِ﴾[القيامة: ٢].

وقال في النفس المطمئنة: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾﴾[الفجر: ٢٧ ـ ٢٨].

فهل هي ثلاث نفوس أم نفس واحدة لها أحوال؟ يقول ابن القيم: (وقد وصف سبحانه النفس في القرآن بثلاثة صفات: المطمئنة، والأمارة بالسوء، واللوامة فاختلف الناس: هل النفس واحدة وهذه أوصاف لها؛ أم للعبد ثلاث أنفس: نفس مطمئنة ونفس لوامة ونفس أمارة.

فالأول قول الفقهاء والمتكلمين وجمهور المفسرين وقول محققي الصوفية والثاني قول كثير من أهل التصوف.

والتحقيق[١]: أنه لا نزاع بين الفريقين فإنها واحدة باعتبار ذاتها وثلاث باعتبار صفاتها فإذا اعتبرت بنفسها فهي واحدة وأن اعتبرت مع كل صفة دون الأخرى فهي متعددة)[٢].

وحاصل ما قرره المحققون أن النفس الأمارة بالسوء هي التي لزمت دفع صاحبها للذنوب والمعاصي والشرور حتى غدى هذا من صفتها والمطمئنة هي التي لزمت الإيمان والفضيلة التي اطمأنت وأما اللوامة فهي التي تلوم صاحبها على الخير والشر وإذا كانت هذه أحوال للنفس فإن (الحكم للغالب عليها من أحوالها فكونها مطمئنة وصف مدح لها وكونها أمارة بالسوء وصف ذم لها وكونها لوامة ينقسم إلى مدح وذم بحسب ما تلوم عليه)[٣].

فلما قسم أحوال النفوس وافق هذا أسباب النجاة والهلاك فإن المعاصي والشرور هي سبب الهلاك وهي التي متى ما اتصفت بها النفس ولزمتها حولتها إلى نفس أمارة بالسوء والطاعات هي سبب النجاة ومتى ما اتصفت بها النفس ولزمتها حولتها إلى نفس مطمئنة.

المطلب الثاني: الطمأنينة والنقد الديني:

لا تعتبر الطمأنينة دليلًا على صحة دين معتنقها إلا إذا حققت خصائص معينة وهي خصائص تعزلها عن سائر السرور العارض والانس الطارئ الذي يحصل للنفوس عند مقارفتها للذاتها إذا لابد من بيان الطمأنينة التي هي علم

(١) انظر: نضرة النعيم في مكارم الأخلاق لعدد من المتخصصين بإشراف الشيخ: صالح بن حميد ص٧٨.
(٢) إغاثة اللهفان لابن القيم ص ٧١ ـ ٧٢.
(٣) المرجع السابق ص ٧٤.

الفوز وآية النجاة عن سائر أفراح النفوس وسرورها وهذه الخصائص هي:

أولًا: أن تكون في مجموع العلم والعمل:

أن الطمأنينة صفة نفسية لا تتولد إلا من إدراك النفس للحق على وجهه والانتفاع به بعد ذلك مما يعني أن تيقن النفس وإدراكها محقق لكمال العلم وانتفاعها بما أدركت وظفرها به محقق لكمال العمل وهذا يقتضي أن الطمأنينة لا تقوم على مجرد العلم ولا على مجرد العمل وإنما تقوم على مجموع الأمرين معًا.

وهذا مبني على (أن حياة القلب وصحته لا تحصل إلا بأن يكون مدركًا للحق مريدًا له مؤثرًا له على غيره)[1].

وقد جعل الله مجموع الأمرين معًا هو مقتضى كمال النفس كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴿١٨٦﴾﴾ [البقرة: ١٨٦] فجمع بين الاستجابة له والإيمان به فإن (هذا المعنى في القرآن في مواضع كثيرة يخبر سبحانه أن أهل السعادة هم الذين عرفوا الحق واتبعوه وأن أهل الشقاوة هم الذين جهلوا الحق وضلوا عنه أو علموه وخالفوه واتبعوا غيره)[2].

ولهذا بين القرآن الكريم أن شقاء الأشقياء إنما يكون بفقد الأمرين معًا أو الاقتصار على أحدهما دون الآخر كمن عرف الحق ولم يعمل به أو عمل بغير علم، والأول حال اليهود والثاني حال النصارى فإن اليهود علموا ولم يعملوا

---

(١) إغاثة اللهفان لابن القيم ص٢٦.

(٢) المرجع السابق ص ٢٧.

والنصارى عملوا بلا علم وكلاهما لم يحقق الإيمان فلم يحقق الطمأنينة ومن هنا جاء الدعاء بعدم سلوك سبيلهما في الكتاب كما قال تعالى: ﴿ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ۝٧ ﴾[الفاتحة: ٦ ـ ٧] وقد جاء في الحديث تفسير هذا حيث ورد قوله عليه السلام: (اليهود مغضوب عليهم والنصارى ضالون)[١].

والواقع يشهد لهذا فإن من كان يبحث عن أمر بحيث لا يعرفه ولم يظفر به لم تحصل له طمأنينة حتى يعرفه وينتفع به أما إذا لم يعرفه فإنه يبقى حائرًا مضطربًا ولا تسكن نفسه ثم إن عرفه ولم ينتفع به بقي في حيرة واضطراب أيضًا.

وهذا يستلزم بحث متعلق المعرفة والعمل التي هي مكونات الطمأنينة فهل هي مطلق الحق والظفر به أما هي حق مخصوص وعمل مخصوص.

فإن الباحث الذي يسعى لكشف الحقيقة إذا حقق مسألة علمية مما ينشده ثم انتفع بها حصل له من الطمأنينة بحسب ذلك فإن النفس لا تسكن إلا للحق ولا تطمئن إلا بالنافع إلا أن هذا المتعلق ليس هو المتعلق الذي يحقق الطمأنينة التي هي معيار نقد الأديان وهذه هي الخاصية التالية.

ثانيًا: أن يكون متعلقها الله سبحانه وما والاه:

فإذا كانت الطمأنينة في نفسها مكونة من العلم والعمل فإنه علم وعمل متعلق بموضوع خاص وهو الله سبحانه وما والاه فإذا كانت النفوس إنما تسكن بالحقائق التي تدركها على وجهها وتنتفع بها بعد إدراكها فإن أنسها

(١) سبق تخريجه ص ٩٣.

بالله علمًا وانقيادًا أعظم من كل ذلك إذ أنها مفطورة على معرفته وطلبه إذ يحصل لها بمعرفته والعمل لرضاه من الأنس واليقين ما لا يحصل بغيره سبحانه وتعالى ومقتضى هذا أن معرفته والسعي لمرضاته مورثة للطمأنينة كما أن الإعراض عنه علمًا وعملًا مورث للحيرة والضيق.

فأما أن التعلق به علمًا وانقيادًا مثمر للطمأنينة ففي قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ ٱللَّهِ ۗ أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ﴾ [الرعد: ٢٨] وذكره الذي هو موجب الطمأنينة جاء في تفسيره أقوال[١]: قيل أنه الحلف واليمين به سبحانه فمن حلف لأخيه سكنت نفسه، وقيل إنه مطلق ذكر الله بالقول والعمل والتفكر، وقيل أنه القرآن الكريم فمن قرأه وتدبره وعمل بما فيه أوجب له اليقين وراحة البال، والتحقيق أن ذكره الذي تسكن به النفوس يشمل ذلك كله فإن النفس المطمئنة هي (التي قد سكنت إلى ربها وطاعته وأمره وذكره ولم تسكن إلى سواه فقد اطمأنت إلى محبته وعبوديته وذكره واطمأنت إلى أمره ونهيه وخبره واطمأنت إلى لقاءه ووعده واطمأنت إلى التصديق بحقائق أسمائه وصفاته واطمأنت إلى الرضا به ربًا وبالإسلام دينًا وبمحمدٍ رسولًا واطمأنت إلى قضائه وقدره واطمأنت إلى عنايته وحسبه وضمانه فاطمأنت به وحده ربها والهها ومعبودها ومليكها ومالك أمرها كله وإن مرجعها إليه وإنها لا غنى لها عنه طرفة عين)[٢].

ولما سكنت لكل ذلك حققت الطمأنينة فاستوجبت الجنة، كما قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾ فَٱدْخُلِى فِى عِبَٰدِى ﴿٢٩﴾ وَٱدْخُلِى جَنَّتِى ﴿٣٠﴾﴾ [الفجر: ٢٧ ـ ٣٠].

(١) انظر: زاد المسير لابن الجوزي ٢/ ٤٩٤.
(٢) إغاثة اللهفان لابن القيم ١/ ٧٢.

وأما إن الإعراض عنه وعن ذكره موجب للضيق والقلق فقد بينه الله تعالى بقوله: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ أَعْمَىٰ ﴿١٢٤﴾ قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِىٓ أَعْمَىٰ وَقَدْ كُنتُ بَصِيرًا ﴿١٢٥﴾﴾ [طه: ١٢٤ ـ ١٢٥] فعلم من مجموع ذلك أن معرفته علمًا والسعي له انقيادًا موجب للطمأنينة وإن الإعراض عنه سبحانه موجب للحيرة والضيق والحرج!

ثالثًا: أن تحصل بالطرق الشرعية:

فإن الطمأنينة لا تتمكن من القلوب إلا إذا تحصلت بالطرق والوسائل المشروعة وهي العقائد الصحيحة والعبادات الثابتة والتشريعات المأذون فيها وهذه الطرق لا يغني عنها غيرها إذ أن من سلك هذا السبيل المشروع فقد تمت طمأنينته وتحصل في نفسه من برد اليقين وراحة البال ما هو مقتضى سلوك هذا الطريق المخصوص.

فأما المعتقدات فقد سبق أن منها المعقول والغيب المحض وكلاهما موجبان لليقين محصلان للطمأنينة إذ أن الإيمان به سبحانه وطلب مرضاته وهو أعلى المعتقدات وأشرفها يحقق اليقين من حيث إن توحيده يمنع من الخوف من غيره أو رجاء غيره أو محبة غيره؛ فإذا استجمع القلب خوفه ورجاه ومحبته لله كان له من الثبات واليقين ما لا يتحصل حين يتعلق ذلك بالأرباب الأخرى فلا يطلب إلا الله ولا يخشى سواه.

ومعرفته سبحانه تكون بمعرفة صفاته الحسنى وكل صفة تورث ما يناسبها فإن اتصافه بالعدل والرحمة تجعل العابد لا يخشى فوات حقوقه كما يخشى فواتها عند الملوك الظلمة، واتصافه بالقوة والجبروت تبعث على الطمأنينة من جهة أن النفس تسكن وتتطامن لذلك فتبتعد عن الغرور والغطرسة وتسكن

لعاقبة الظالمين والمظلومين وهذا ينسحب على سائر العقائد الصحيحة الأخرى إذ لها آثارها التربوية المناسبة[(١)].

وأما العبادات المنصوصة فإنها تمثل الشق العملي وهي تورث الطمأنينة ولا يقوم غيرها مقامها إذ أن ما في العبادات من طهارة جسدية ومعنوية يحصل ذلك كما قال تعالى: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾[المدثر: ٤]، وقال: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ [المائدة: ٦]، وقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ ﴿٢٢٢﴾﴾[البقرة: ٢٢٢]، وأما الطهارة من القاذورات المعنوية فمثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥]، ثم بين أن الصلاة تمنع من حزازات النفوس وجشعها كما قال: ﴿ إِنَّ الْإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٩﴾ إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا ﴿٢١﴾ إِلَّا الْمُصَلِّينَ ﴿٢٢﴾﴾[المعارج: ١٩ ـ ٢٢] ولاشك أن طهارة الجسد وزكاة النفس موجب لطمأنينتها وهذا في سائر العبادات.

ومع أن الأسباب المشروعة هي المفضية لزيادة الإيمان والمحصلة لطمأنينة النفوس إلا أن هناك من الأسباب ما قد يؤدي لزيادة الإيمان مع كونه غير مأمور به مما يتطلب العزل العلمي بين السبب المشروع وغير المشروع.

والأسباب غير المأمور بها قسمان: قسم منهي عنه وقسم قدري محض لم يتعلق بها خطاب الأمر.

يقول ابن تيمية: (قد يكون من أسباب الإيمان أسباب لم يأمر الله بها)[(٢)]، ثم قال: (وما ليس مأمورًا به: إما من فعل العبد: محرمة ومكروهة ومباحة

(١) انظر: التربية الإسلامية: المفهومات والتطبيقات لسيد إسماعيل علي وآخرين ص٧٣ ـ ٨٥.
(٢) الفتاوى ١٠/٥٦٢.

وإما من فعل غيره: من الإنس والجن وإما من الحوادث السمائية التي يصيبه بها الرب)[١].

والأسباب القدرية المحضة مما يزيد الإيمان إذا لقيها بالصبر واليقين ومنها المصائب التي يبتدئها الله كالجوائح والآفات فمتى أصابت المؤمن وصبر واحتسب زاد إيمانه كما قال تعالى: ﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنفُسِ وَالثَّمَرَاتِ ۗ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ (١٥٥) الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ (١٥٦) أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ ۖ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ (١٥٧)﴾[البقرة: ١٥٥ ـ ١٥٧].

وأما الأسباب المنهي عنها[٢] أما نهي تحريم أو نهي كراهة فمن ذلك الذنوب التي تاب منها المؤمن فإنه متى تذكرها أحدثت له انكسارًا وإخباتًا وخوفًا من ربه سبحانه فكانت بهذا سببا لزيادة الإيمان مع كونها غير مشروعة قال ابن تيمية: (بل العبد يفعل ذنبًا فيورثه ذلك توبة يحبه الله بها ولا يكون الذنب مأمورًا به وهذا باب واسع جدًا)[٣].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ (١٧٣)﴾ [آل عمران: ١٧٣] فهذا الإيمان الذي زاد والتوكل الذي حصل؛ كان بسبب تخويفهم بالعدو وليس هذا التخويف بمشروع!

وجاء عن بعض الصحابة رضي الله عنهم حين قالوا للنبي ﷺ إن أحدنا

---

(١) الفتاوى ١٠/ ٥٦٤.

(٢) انظر: قواعد الأسماء والأحكام عند شيخ الإسلام لمحمد السفياني ص٢١٥.

(٣) الفتاوى ١٠/ ٥٦٣.

ليجد في نفسه ما لإن يحترق حتى يصير حممه أو يخر من السماء إلى الأرض أحب إليه من أن يتكلم به قال: (أوقد وجدتموه)قالوا: نعم، قال: (ذاك صريح الإيمان)[١].

قال ابن تيمية: (فالشيطان لما قذف في قلوبهم وسوسة مذمومة تحرك الإيمان الذي في قلوبهم بالكراهة لذلك والاستعظام له، فكان ذلك صريح الإيمان ولا يقتضي ذلك أن يكون السبب الذي هو الوسوسة مأمورًا به)[٢].

وهذا يقتضي أن ما يثمر زيادة الإيمان من الأسباب أو يورث نوع طمأنينة لا يلزم أن يكون مشروعًا فلا يكتفى بمجرد ثمرته حتى يضم إلى ذلك العلم بمشروعيته من طريق آخر.

وهذا كما يحصل لبعض أصحاب الخلوات والتعبدات والأوراد إذ قد يحصل للواحد من زيادة الإيمان ما يجعله يرى مشروعية أوراده وخلواته البدعية، بسبب ما أثمره من خير.

والتحقيق أن هذا لا يرد على الضابط إذ أنه إنما يثمر سكون نفس عارض ولا يمكن أن يساوي الأسباب المشروعة بحال فكما أنه يحقق نوع من زيادة الإيمان إلا أنه يجر إلى ضرر وشر من جهة أُخرى.

رابعًا: قوة الطمأنينة واستمرارها:

إذ أن هذه السمة تفرق بين الطمأنينة المتحصلة بسبب مشروع وغير المشروع إذ أن السبب المشروع يوجب الطمأنينة على هيئة لا يساويها أي

---

(١) مسلم، باب: بيان الوسوسة في الإيمان وما يقوله من وجدها رقم (١٣٢).

(٢) الفتاوى لابن تيمية ١٠/ ٥٦٣.

طريق آخر ثم إنها مقام ثابت ووصف دائم إذ وجودها مرتبط بوجود الإيمان فكلما قام الإيمان بالعبد حصلت الطمأنينة في النفوس فإذا زاد زادت وإذا نقص نقصت.

كما قال تعالى: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ ۖ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ ۗ ﴾[البقرة: ١٦٥]

قال الشوكاني: (بل أحبوها حبًا عظيمًا.. حتى صار حبهم لهذه الأوثان ونحوها متمكنًا في صدورهم كتمكن حب المؤمن لله سبحانه... ويجوز أن يكون المراد كحبهم لله أي عبدة الأوثان)[١].

ففي الآية تفسيران، الأول: أن عباد الأوثان يحبون أوثانهم كما يحب المؤمنون الله سبحانه وتعالى والاحتمال الثاني: أنهم يحبون أوثانهم كما يحبون الله والثاني هو الأقرب لأنه قال بعد ذلك (والذين آمنوا أشد حبًا لله) مما يمنع أن يكون هؤلاء مساوين للمؤمن في حبهم لربهم وعلى هذا فإن ما يحصل بمحبة الله في نفوس اتباعه أقوى وأشد وأرسخ من كل محبة تحصل في نفوس الكفار لمعبوداتهم!

وقال تعالى: ﴿ يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ ۖ ﴾[إبراهيم: ٢٧] إذ بين أن القول الثابت المشروع سبب لثبات المؤمنين في الدنيا وفي الآخرة وهذا لا يتحقق لغيرهم ولهذا قال تعالى: ﴿ وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ ٱجْتُثَّتْ مِن فَوْقِ ٱلْأَرْضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٍ ﴿٢٦﴾ ﴾[إبراهيم: ٢٦] فبين هنا أن الكفر كالشجرة الخبيثة التي تجتث من فوق الأرض وليس لها قرار فعدم القرار مشعر بعدم الاستقرار والطمأنينة.

---

(١) فتح القدير للشوكاني ١/ ١٩٠.

وبناء على هذا فإن الطمأنينة متى تحققت وفق خصائصها السابقة كانت معيارًا صحيحًا لصحة دين صاحبها علمًا وعملًا، ومتى فقدت الطمأنينة دل على فساد دين صاحبها وهي إما أن يستدل بها على صحة دين شخص معين أو أمة كثيرة فأما صحة دين الشخص في نفسه باستقراء أحواله والنظر في قرائن أموره وأما اعتبارها في الأمة والجماعة الكثيرة فتظهر في أحوالهم وأقوالهم ومواقفهم فمتى تحققت في طائفة أو أمة فهي دليل على صحة دينها.

المطلب الثاني: واقع أهل الضلال وواقع أهل الهداية:

فإن كل طائفة تدعي صحة دينها ويقين نفوسها إلا أن واقع الناس يكشف دعاواهم إما بما يكتبونه أو يقولونه أو يظهر في أحوالهم ولهذا أمثلة فمن الواقع النفسي للفريقين يتجلى اثر الدين الحق والدين الباطل.

أولًا: حيرة أهل النظر والتصوف:

لما سبق أن الطمأنينة متحصلة من مجموع العلم والعمل وأن الاقتصار على أحدها لا يحصل الطمأنينة فقد غلبت الحيرة على أهل النظر والتصوف فأهل النظر من الفلاسفة والمتكلمين راموا درك الحقائق بمجرد العلم والمتصوفة راموا درك الحق بمجرد العمل والزهد فلم يحصل للطائفتين مرادهما.

فأما أهل النظر فمع ضلالهم في قصر إدراك الحقائق على مجرد العلم إلا أنهم لم يسعوا لتحصيله بالطرق الشرعية لا في متعلقه ولا في وسيلته فضاعف هذا حيرتهم وكلما كان الواحد فيهم أبعد عن العلم بالوحي والعمل به كانت حيرته أكثر وأظهر وقد أعلن بعض مقدميهم بهذا.

يقول ابن رشد: (مع أنه لم يقل أحد من الناس في العلوم الإلهية قولًا

يعتمد به)[(١)].

وقال الفخر الرازي:

نهاية إقدام العقول عقال — وغاية سعي العالمين ضلال
وأرواحنا في وحشة من جسومنا — وحاصل دنيانا أذى ووبال
ولم نستفد في بحثنا طول عمرنا — سوى أن جمعنا فيه: قيل وقالوا
فكم قد رأينا من رجال ودولة — فبادوا جميعًا مسرعين وزالوا
وكم من جبال قد علت شرفاتها — رجال فزالوا والجبال جبال[(٢)]

ثم قال: لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفي عليلًا ولا تروي غليلًا ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن أقرأ في الإثبات: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾[طه: ٥]، ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾[فاطر: ١٠]، وأقرأ في النفي ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[الشورى: ١١]، و﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾[طه: ١١٠]، ثم قال: (ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي)[(٣)].

وقال الشهرستاني:

لعمري لقد طفت المعاهد كلها — وسيرت طرفي بين تلك المعالم
فلم أر إلا واضعًا كف حائر — على ذقنٍ أو قارعًا سن نادم[(٤)]

(١) تهافت التهافت لابن رشد تحقيق: سليمان دنيا ٢/٥٤٧، وانظر: شرح الطحاوية لابن أبي العز ص٢٤٣.

(٢) انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان ٤/٢٥٠، والوافي بالوفيات للصفدي ٤/١٨١، وطبقات الشافعية للسبكي ٨/٩٦.

(٣) طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٢/ ٨٢ ـ ٨٣.

(٤) انظر: الدرء لابن تيمية ١/١٥٩.

وقال شمس الدين الخسروشاهي[١] لبعض الفضلاء وقد دخل عليه يومًا فقال: ما تعتقد؟ قال: ما يعتقده المسلمون، فقال: وأنت منشرح الصدر لذلك مستيقن به؟ أو كما قال، فقال: نعم، فقال: اشكر الله على هذه النعمة، لكني والله ما أدري ما أعتقد، والله ما أدري ما أعتقد، والله ما أدري ما أعتقد، وبكى حتى أخضلت لحيته.

وقال ابن أبي الحديد المتكلم الشيعي المعتزلي:

فيك يا أُغلوطة الفِكر حار أمري وانقضى عمري
سافرت فيك العقول فما ربحت إلا أذى السفر
فلحى الله الأُلى زعموا أنك المعروف بالنظر
كذبوا إن الذي ذكروا خارج عن قوة البشر[٢]

وأما الفلاسفة واضطرابهم في الإلهيات فأكثر وأظهر حتى أن هذا ينعكس على واقعهم العملي إذ يحدث لهم من الضياع والتشتت ما تضطرب به حياتهم فيندر في فلاسفة أوروبا أن نجد المستقيم في سلوكه الفاضل في أخلاقه.

فهذا فرانسيس بيكون ـ مؤسس المنهج التجريبي ـ لم يكن رجلًا فاضلًا بل كان خائنًا انتهازيًا منعدم الضمير فقد خان صديقه العزيز (اسكس) الذي أحسن إليه بالمال في أكثر من ضائقة ولما عين (بيكون) عضوًا في المحكمة تحت رعاية الملكة اليزابيث وكان (اسكس) حينها متهمًا عند الملكة بالخيانة الكبرى وقف بيكون ضد صديقه وأسهم في إصدار حكم الإعدام عليه من

(١) هو عبدالحميد بن عيسى الخسروشاهي من مرو، شافعي متكلم، من طلاب الفخر الرازي توفي سنة: ٦٥٢هـ. انظر: طبقات الشافعية للسبكي ٨/ ١٦١.

(٢) انظر: الدرء لابن تيمية ١/ ١٦١.

أجل أن يحظى بمنصب لدى الملكة وبالفعل تم تعيينه رئيسًا للوزراء لكنه لم يكف عن الدسائس والألاعيب وأخذ الرشاوى ثم دخل السجن وحكم عليه بغرامة مالية ومع كل هذا قال بعد ذلك: (لقد كنت أعدل قاض في انكلترة في الخمسين سنة الأخيرة)[١] فاي فائدة لمبادئه التي دافع عنها في المدينة الفاضلة نظريًا إذا لم يتمثلها عمليًا مما يقتضي أنها لم تتغلغل في نفسه فأورثه هذا الشح والأنانية والصلف!

وديكارت الذي يُسمى أبو الفلسفة الحديثة لم يتزوج إلا أنه أنجب ابنة غير شرعية توفيت صغيرة[٢].

وأما جان جاك روسو فمع أنه واضع مناهج التربية الحديثة إلا أنه كان لصًا مخادعًا غادرًا كذابًا فقد كان يعاقر الجنس المنحرف من بائعات الهوى وربما سرق بعضهن وسجل هذا في مذكراته وعرف بالمجون والتهتك[٣] مع أنهم يقدمونه على أنه أبو التربية الحديثة.

وأما الصوفية فهم على الضد من أهل النظر حيث اعتنوا بالعبادات والأوراد مع إهمال العلم فحصل لهم بذلك من الجهل والخرافة ما يدل على حيرتهم واضطرابهم حتى لبس عليهم الشيطان وتلعبت بهم الخرافات؛ والعمل بلا علم ضلال والضال لا يمكن أن تطمئن نفسه لعدم معرفته بمقصوده أو بالطريق الصحيح الموصل لمقصوده.

ولهم في ترك العلم شبهات وأسباب هي[٤]:

---

(١) قصة الفلسفة لول ديورانت ص ١٣٩، وانظر: تاريخ الفلسفة الغربية لبرتراندراسل ص٧٩ ـ ٨٠.

(٢) انظر: الإلحاد في الغرب لرمسيس عوض ص ٦٠.

(٣) انظر: تاريخ الفلسفة الغربية لبرتراند راسل ص ٢٨٩ ـ ٢٩١.

(٤) انظر: تلبيس إبليس لابن الجوزي ص٢٨٤.

١ ـ إنهم حين وجدوا أن العلم لا ينال إلا بالمشقة والتعب ويتطلب من الحفظ والمدارسة والفهم ما يجعله شاقًا آثروا الراحة والكسل ولهذا روي عن الشافعي قوله: (أسس التصوف على الكسل)[١].

٢ ـ أنهم زعموا إن طلب العلم مع ما يتضمن من طلب علو الإسناد والجلوس للحديث إن في ذلك حب للرياسة والظهور والتصدر وإن للنفس في ذلك لذة وهوى فتركوا طلب العلم حذرًا من هذه الدخائل.

يقول ابن الجوزي: (كشف هذا التلبيس أنه ما من مقام عال إلا وله فضيلة وفيه مخاطرة فإن الإمارة والقضاء والفتوى كله مخاطرة وللنفس فيه لذة. ولكن فضيلة عظيمة كالشوك في جوار الورد فينبغي أن تطلب الفضائل ويتقى ما في ضمنها من الآفات.

فأما ما في الطبع من حب الرياسة فإنه إنما وضع لتجتلب هذه الفضيلة كما وضع حب النكاح ليحصل الولد وبالعلم يتقوم قصد العالم)[٢].

٣ ـ إن من شبهاتهم التي صرفتهم عن العلم أنهم قالوا إن العلم إنما يقصد به العمل فراموا تحصيل العمل بدون طريق العلم وهذا التصور يدل على جهلهم وحالهم كمن يطلب الولد والذرية بغير طريق النكاح إذ أن العمل الصحيح لا ينال إلا بطريق العلم وهو طريق لا يغني عنه غيره.

٤ ـ ومن شبهاتهم ظنهم أن العلم النافع هو ما حصل في الباطن وهو

(١) المرجع السابق نفس الصفحة.

(٢) المرجع السابق نفس الصفحة.

العلم اللدني المتحصل بطريق الإلهام وهذا لا يحتاج فيه لطلب العلم الظاهر في الكتب وبنوا هذا على أحاديث باطلة مثل حديث: (علم الباطن سر من سر الله عز وجل وحكم من أحكام الله تعالى يقذفه الله عز وجل في قلوب من يشاء من أوليائه)[(١)] والحديث باطل وليس في الشريعة علوم باطنة تخالف العلوم الظاهرة بل ما يقع في النفس من خطرات ووساوس لا يمكن اعتبارها من الإلهام الصحيح إلا بعرضها على العلم الصحيح كتابًا وسنة.

وبسبب انحرافهم هذا عن طلب العلم وقعوا في ضلالات كثيرة من أمثلتها:

قولهم: حدثني قلبي عن ربي.

وقال بعضهم:

إذا طالبوني بعلم الورق ... برزتُ عليهم بعلم الخرق[(٢)]

ولما ظن بعضهم أن مقصود العلم هو العمل أَتلف كتبه التي كتبها في العلم الشرعي وربما قذف بالأجزاء الحديثية في الأنهار[(٣)].

وقد يلتبس الأمر على هؤلاء وأحزابهم ويقعون فريسة الشكوك والوساوس في أبواب العبادات كلها: الوضوء والأذان والصلاة وقيام الليل وقراءة القرآن

---

(١) رواه الديلمي في مسند الفردوس رقم (٤١٠٤) وهو موضوع كما حكم الألباني في ضعيف الجامع رقم(٧٢٤).

(٢) تلبيس إبليس لابن الجوزي ص ٢٨٥.

(٣) المرجع السابق نفس الصفحة.

والصيام والحج وترك الجهاد ونحو ذلك[١].

فمن أهم أمثلة ذلك المبالغة في النظافة والوضوء حين يكون بغير علم ولا سنة حتى يتحول هذا عنده إلى وسوسة ومعلوم أن الوسوسة منافية للطمأنينة ولم يفقد هؤلاء الطمأنينة لا لمخالفة العلم الصحيح النافع قال ابن الجوزي: (وقد حكى لي بعض الأشياخ عن ابن عقيل حكاية عجيبة أن رجلًا لقيه فقال: إني أغسل العضو وأقول ما غسلته وأُكَبِّر وأقول ما كَبَّرت فقال له ابن عقيل: دع الصلاة فإنها لا تجب عليك.

فقال قوم لابن عقيل: كيف تقول هذا؟ قال لهم: قال النبي ﷺ: ((رُفع القلم عن المجنون حتى يفيق))[٢] ومن يُكَبِّر ويقول ما كبرت فليس بعاقل والمجنون لا تجب عليه الصلاة)[٣].

ثانيًا: طمأنينة أهل الهداية:

وأما واقع المستقيمين الذين حصلوا العلم بالله من طريقه المشروع وعملوا وفق ما علموا فإن هذا يورثهم ثباتًا ويقينًا يظهر في راحة نفوسهم وانشراح خواطرهم وانصرافهم عن ملذات الدنيا الفانية إذ أن النفس لا تنصرف عن المطعومات والشهوات انصرافًا عن رضى إلا إذا قام بها ما تلتذ به مما هو أعلى وأكمل!

وطمأنينة المؤمنين متضمنة ليقينهم التام بما هم عليه وثباتهم على منهجهم وصبرهم على الأذى فيه فإن موجبات الشك إما أمور تقدح في العلم والمعرفة

(١) المرجع السابق، ص ١٢٢ ـ ١٣٥.
(٢) رواه الترمذي برقم (٢٤٢٣)، وصححه الألباني في الجامع برقم (٣٥١٢).
(٣) تلبيس إبليس لابن الجوزي ص١٢٥.

وهي الشبهات، وإما أمورٌ تقدح في الإرادة والعزم وهي: الشهوات، وإما صوارف تمنع من تحقق العمل والإيمان وهي المصائب والفتن، ومع هذا فلا يكون المؤمن إلا ثابتًا مطمئنًا لا تحيره الشبهات ولا تصرفه الشهوات ولا تقعد به الفتن والمصيبات، وقد جاء في الأثر عن الحسن البصري: (إن الله يحب البصر النافذ عند مجيء الشهوات والعقل الكامل عند نزول الشبهات)[٤].

وجاء في حديث هرقل المشهور إنه لما سأل أبا سفيان عن أخبار النبي ﷺ وأحواله قال في ضمن ما قال: (فأشراف الناس يتبعونه أما ضعفاؤهم؛ فقلت بل ضعفاؤهم. قال: يزيدون أم ينقصون قلت: بل يزيدون. قال: فهل يرتد أحد منهم سخطة لدينه بعد أن يدخل فيه، قلتُ: لا) إلى أن قال هرقل: (وسألتك أيرتد أحد سخطة لدينه بعد أن يدخل فيه، فذكرت: أن لا، وكذلك الإيمان حين تخالط بشاشته القلوب)[٥].

والأمثلة الواقعية تشهد بهذا فإن العلماء الصادقين والأولياء المخلصين من أتباع الرسل عليهم السلام تنطق وقائعهم بثباتهم وطمأنينة نفوسهم وأعلى منهم التابعون والصحابة رضي الله عنهم حتى ينتهي الكمال البشري في اليقين والثبات والطمأنينة عند النبي ﷺ.

---

(٤) الزهد الكبير للبيهقي رقم (٩٦٤)، ومسند القضاعي رقم (١٠٠٣)، ولا يصح مرفوعًا.

(٥) سبق تخريجه ص ٤٠١.

الخاتمة

أولًا: النتائج:

١ ـ جاء مصطلح الدين شاملًا للدين السماوي والدين المحرف والدين الوضعي فكل ما اطلق عليه اسم الدين فهو موضوع لهذه الاسس النقدية مع بيان أن مصطلح النقد المقصود إنما يعني التمحيص وتمييز الحق من الباطل وليس معناه ما شاع في استعمال بعض الناس من أن النقد انما هو بيان المثالب فقط.

٢ ـ اتضح في الدراسة أن الدين في نفسه جملة من المفردات التي يربطها ببعضها روابط خاصة إما متلازمة وإما وضعية مما يعني أن نقد كل مفردة على حدة يستلزم أن يُراعى فيه النظر إلى علاقتها بسائر المفردات وأصولها الأخرى إذ بطلانها مستلزم لبطلان ما ارتبطت به أو قامت عليه ففي نقد التثليث ـ مثلًا ـ نجد أن إبطاله مستلزم لبطلان الأسفار التي قررته ان كان النص صريحا أو بطلان التفسير الذي تم فهمه من النص ان كان استنباطا، وهكذا في كل قضية لها علاقة بالموضوع المدرس.

كما أن صحة مفردة لا يقتضي صحة الدين كله إذ قد تكون من بقايا الوحي وآثار الأنبياء على أحسن تقدير أو من ثمرات الفطرة الانسانية التي تقرر الحق وتأمر بالعدل على أقل تقدير.

٣ ـ أن المصطلحات والمفاهيم ليست محددة المعنى دائمًا مما قاد إلى تداخل مدلولاتها فإن كان لها مقابل موضوعي (ما صدق) فتحديدها إنما

يتم بالنظر إليه ولا عبره بآراء الناس ومذاهبهم واما إذا لم يكن لها مقابل موضوعي فيرجع فيها لمراد واضعيها ووظيفتها عندهم بحيث لا يتم قبولها إلا بعد تحديد معناها.

٤ ـ لا تختلف المنهجيات المستخدمة لنقد الأديان في بنيتها الداخلية عن المستخدمة لنقد الفرق ونقد الأفكار إذ إن التفريق بين الدين والفرقة والاتجاه إنما هو تفريق اصطلاحي لا يؤثر على المقولات التي هي موضوع النقد وإنما قد يقع الاختلاف بين هذه المجالات إذا كان النقد خارجيًا لا بنيويًا.

٥ ـ لا يلزم من تمايز المنهجيات النقدية نظريًا عدم احتياج بعضها لبعض إجرائيًا إذ قد تجتمع في نقد مقولة دينية وقد لا تجتمع والضابط في هذا متوقف على طبيعة المادة المدروسة من جهة وحذق الناقد ومعرفته من جهة أخرى.

٦ ـ إن منهجيات النقد ليست على مستوى واحد من القوة والتأثير فمنها القوي في مقدرته النقدية ومنها ما هو دون ذلك وأما تأثيرها في نفوس أتباع الدين المنقود فلا يرتبط بقوتها العلمية فقد يتأثر الأتباع بمسلك نقدي مع عدم تأثرهم بما هو أقوى منه وهذا راجع لثقافات الناس وميولهم مما يستلزم مراعاة الجانبين معا القوة العلمية والتأثير النفسي أو يختار لكل موقف ما يناسبه.

٧ ـ الفطرة قوة علمية عملية تطلب الحق وتميل للنافع ولما كانت القوة العلمية مما يشتبه بالمصادرات والقوة العملية مما يشتبه بالعادات والمألوفات فلا يصح الاعتماد عليها إلا بعد تخليصها مما يشوبها ويعكر صفوها أو مما يشتبه بها وليس منها.

٨ ـ كل من أنكر العقل والمبادئ الضرورية وأكتفى بالحس فمآله إلى الشك والسفسطة، ويؤكده أن الحسيين بدأوا بالإقرار بالحس وانتهوا إلى

الشك فيه وإبطال دلالته!

ودعوى اعتبار موقف الحسيين مختلفًا عن موقف الشكاك إنما هو حكم يفتقر الى الدقة العلمية مما يعني أن موقف العلماء المتقدمين اللذين يتعاملون مع نفاة العلوم الضرورية على انهم سفسطائية هو الموقف العلمي الصحيح!

٩ ـ الاستدلال العقلي منه فطري ومنه صناعي فالفطري هو أصول الاستدلال ومقدماته وهي واضحة،ويقينية، وسهلة التطبيق، ومتفق عليها عند العقلاء، أما العقل الصناعي فهو المقاييس التي صنعها الفكر البشري وركبها لحاجته العلمية والعملية وهو استدلال شاق، وبعيد المأخذ، وقد أثبتت الدراسة أن النقد العقلي الصحيح هو المستمد من العقل الفطري بسبب فطريته واستدلال الوحي المطهر به

وأما الصناعي فينقسم إلى نوعين: صحيح وفاسد وضابط الصحيح ما تم تأسيسه على العقل الفطري الضروري تأسيسًا صحيحًا أما ما لم يقم على ذلك فهو موضوع للنقد لا أساس من أسسه!

١٠ ـ أثبتت الدراسة أن الاستدلال الفطري الذي اعتمده القرآن الكريم والسنة المطهرة هو المتحقق في المسالك التالية: (الفطرة، الطرد، العكس، قياس الأولى، وبرهان الآيات «الكونية، آيات الوحي، والمعجزات»، ومسلك السبر والتقسيم) واستعمال الوحي المطهر لهذه المسالك إنما جاء لحكم علمية وتربوية أهمها: وضوح هذه المسالك وفطريتها بحيث تقبلها النفوس كلها ويسلم بها النوع الإنساني إلى جانب يقينها في نفسها مع ما تحققه من طمأنينة النفوس وشفاء الصدور وهذا يقتضي أن لها دورًا معرفيًا وإيمانيًا معًا.

١١ ـ في كل مسالك الاستدلال لا عبرة بالأشكال والمصطلحات، وإنما يتم الاعتماد على مادة الدليل وتحقيقه لخاصية التلازم فإن كانت المادة

صحيحة والتلازم متحققا فيتم النظر بعد ذلك في الأشكال والمصطلحات؛ فينتخب الشكل المحقق لمقصود الاستدلال والتعبير الموصل للمراد.

١٢ ـ أثبتت الدراسة أن علماء الحديث والأثر من المسلمين قرروا أجود القواعد العلمية وأدقها في مجال النقد التاريخي، وهذا يستلزم أن وصول القرآن والسنة للأجيال التالية إنما تم بطرق آمنة وصحيحة وعلمية، فلا يمكن لأي ناقد من نقاد النصوص الدينية أو الأدبية أن يثبت نصا بطريق صحيح إلا وهذا الطريق متحقق في نصوص الوحي المطهر، ولا يمكن له أن يطعن في نصوص الوحي المطهر بمطعن مزعوم إلا وهو متحقق في سائر النصوص الأخرى بحيث إن نصوص القرآن والسنة نصوص ثابتة قطعًا.

١٣ ـ تقرر في الدراسة أن أحوال الرواة منها ما يوجب قبول الرواية وهي: الضبط، والعدالة، والاتصال. ومنها ما يوجب رد الرواية أو التوقف فيها وهي: الكذب، والسفاهة، والمجون، والغفلة، وكثرة الغلط، والاختلاط، والجهالة؛ وكلها أحوال متفق عليها من حيث الجملة وإنما وقع النزاع في (البدعة) وحسم الخلاف فيها ليس بالأمر اليسير لقوة أدله الفرقاء وقد ترجح لي أن العبرة ليست في خصوص البدعة وإنما في التعصب الذي يعمل على منع رؤية الحق وقوله!

١٤ ـ يغلب على المؤلفات والدراسات النظرية في النقد الداخلي في جانب التركيب الاقتصار على دراسة «تفسير النصوص» وقد أضافت الدراسة موضوعين آخرين هما: (تحقيق النصوص ومبحث الترجمة) إذ أنهما لا يقلان أهمية عن مبحث التفسير كما أن الواقع التطبيقي في دراسة الأديان عند كبار العلماء والنقاد يدل على أهميتها وأن كثيرًا من نقد النصوص لا يقوم إلا على معرفتها والتنظير لإشكالياتها!

١٥ ـ أشارت الدراسة الى أن كثيرًا من نقاد الأديان حين يمارسون النقد على نصوص الأديان الأخرى يسارعون إلى رميها بالتناقض لأدنى تعارض، فكثير من الباحثين المسلمين يسارعون إلى ذلك في نصوص اليهود والنصارى، واليهود يسارعون إليه في نصوص النصارى والمسلمين، والنصارى يسارعون إليه في نصوص اليهود والمسلمين مع تريث الجميع فيما ظاهرة التعارض من نصوص أديانهم.

والتحقيق أنه لا يصار إلى القول بالتناقض الا بعد تعذر الجمع بالطرق التي رسمها الأصوليون، كما في الدراسة.

والنتيجة أن هذا التسرع مما يضعف الحجة ويبطل نفعها، ويقود إلى تشويش الحق، وقد يقدح في أمانة الناقد أو ضبطه، أما الصرامة المنهجية فلا تكون إلا في صالح الاسلام ونصوصه مما يعني أن الصرامة المنهجية لها نفع علمي وإيماني معا.

١٦ ـ كما يقرر الدين أصولًا عامة ويقود إلى تصورات كبرى فهو يقرر تفصيلات ويثمر ثمرات وآثار، والتفصيلات هي فروع الدين كالغيبيات والعبادات والتشريعات، والثمرات هي الأثار التي تظهر على أتباعه.

ولما كان الدين يطلق باعتبارين: فيطلق باعتبار حقيقته في نفسه، ويطلق باعتبار ما يقوم بالمتدين؛ فان تقسيم نتائج الدين الى (تفصيلات وآثار) منسجم مع واقع الدين، فالتفصيلات داخلة في مفهوم الدين باعتبار نفسه، والثمرات داخلة فيه باعتبار ما يقوم بالمتدين ويظهر عليه ولهذا كان لكل قسم نقد يخصه.

١٧ ـ ظهر في الدراسة أن نقد الثمرات والآثار أيسر من نقد التفصيلات والفروع بسبب أن الاثار التي تظهر في أخلاق المتدينين وأحوالهم أمر مشاهد

ومحسوس والعلم بصحته أو فساده لا يتوقف على مجرد النقل بل يشترك في نقده الحس والعقل والفطرة والنقل المصدق عن الانبياء بخلاف فروع الدين التي ليست في مقدور الجهد البشري وهذه النتيجة العلمية تقف فارقًا منهجيًا في طبيعة النقد وآليات اشتغاله.

١٨ ـ قررت الدراسة أن تفصيلات الدين وفروعه ليس في مقدور العقل تحصيلها مما يجر إلى مشكل نقدي وهو: كيف لا يستطيع العقل تحصيلها مع الزعم أن في مكنته نقدها؟

وتم الجواب عن هذا المشكل بأن نقدها لا يكون إلا بالاستناد إلى أساسين: طبيعة الإنسان من جهة، ومقاصد الدين من جهة أخرى، ثم إن هذه الأُسس لا تكفي حتى يكون نقد التفصيلات باعتبارها منظومة متكاملة وهيئة اجتماعية مترابطة! أما نقد كل جزئية بمعزل عن الأخريات فليس في مكنة العقل البشري وانما هو من اختصاص الوحي وحده!

وهذه النتيجة تقتضي أن نقد التفصيلات إنما هو نقد مشروط مع ضعف نتائج هذا النقد مقارنة بالمنهجيات الأخرى ولهذا أعرض عن هذا المسلك كثير من فحول النقد وعلمائه!

١٩ ـ لما كان نقد فروع الدين وتفصيلاته انما هو نقد مشروط، ولا يستقيم الا في حالة خاصة؛ فالنتيجة العلمية أنه لا يمكن لناقد أن يقدم أمرًا ذا بال في آحاد الغيبيات والعبادات والتشريعات إلا بالاستناد الى الدين الصحيح الذي يكون مستند النقد ومعيار الحق والباطل.

٢٠ ـ ثبت في الدراسة أن الأخلاق لا تقوم على مجرد الدين بل لها روافد مختلفة فمنها الفطري ومنها المكتسب ومنها ما يستقل الدين بتحصيله، وثمرة هذه النتيجة إنما تظهر في تمحيص الأخلاق عند المتدينين.

٢١ ـ بناء على أن الاخلاق لا تقوم على مجرد الدين فإن ما في واقع المتدينين بالدين الباطل من أخلاق حسنة لا يعني أنها نابعة من دينهم إذ قد تكون من مصدر آخر كما أن ما في واقع المتدينين بالدين الحق من أخلاق فاسدة لا يعني أنها من دينهم للسبب نفسه!

٢٢ ـ يثمر الدين الحق للإنسان في خاصة نفسه عددًا من الثمرات الجسدية والروحية والعقلية أهمها: الطمأنينة وبرد اليقين وثبات المرء على الشدائد والإحن.

٢٣ ـ تقرر في الدراسة أن تحقق الطمأنينة معيار صحيح لسلامة الدين كما يشهد بذلك واقع المهتدين من جهة وواقع أهل الضلالة من جهة ثانية وجزم به القرآن الكريم والسنة المطهرة؛ ليكون الوحي في ذلك هو الفيصل والحكم!

ثانيًا: التوصيات:

أ ـ يغلب على الدراسات الشرعية الاهتمام بالمسائل مع ضعف الاشتغال بالدلائل وتحريرها، مما قاد الى ضعف الدراسات المنهجية أو ندرتها؛ فأوصي باعتماد مواد دراسية لتقرر المناهج الصحيحة وتدريسها في أقسام العلوم الشرعية بالجامعات.

ب ـ يختص العقل بوظائف ثلاث: (التجريد والحكم والاستدلال) وأهمها الاستدلال إذ أن جميع الامم إنما تشتغل على هذه الوظيفة فأوصى ببحث مفهوم الاستدلال الصحيح وخصائصه في بحث دكتوراه من باحث متميز!

ج ـ يتفشى في أغلب الابحاث كثرة المصطلحات وتداخل معانيها مع ضآلة ما تم تقديمه من دراسات علمية تفحص الحدود والتعريفات، وتحرر المنهج الصحيح في التعريفات، وقد قدم ابن تيمية جهدًا رائدًا في «مفهوم الحد وشروطه وخصائصه» أفردت له مبحثًا في صدر الرسالة ولم أجد ـ على كثرة مطالعة هذا الجانب ـ من أبرز جانب البناء في هذا الجهد فأوصي بدراسته دراسة مفردة وإخراجه للقراء والباحثين واعتماده في التدريس والشرح والتأليف.

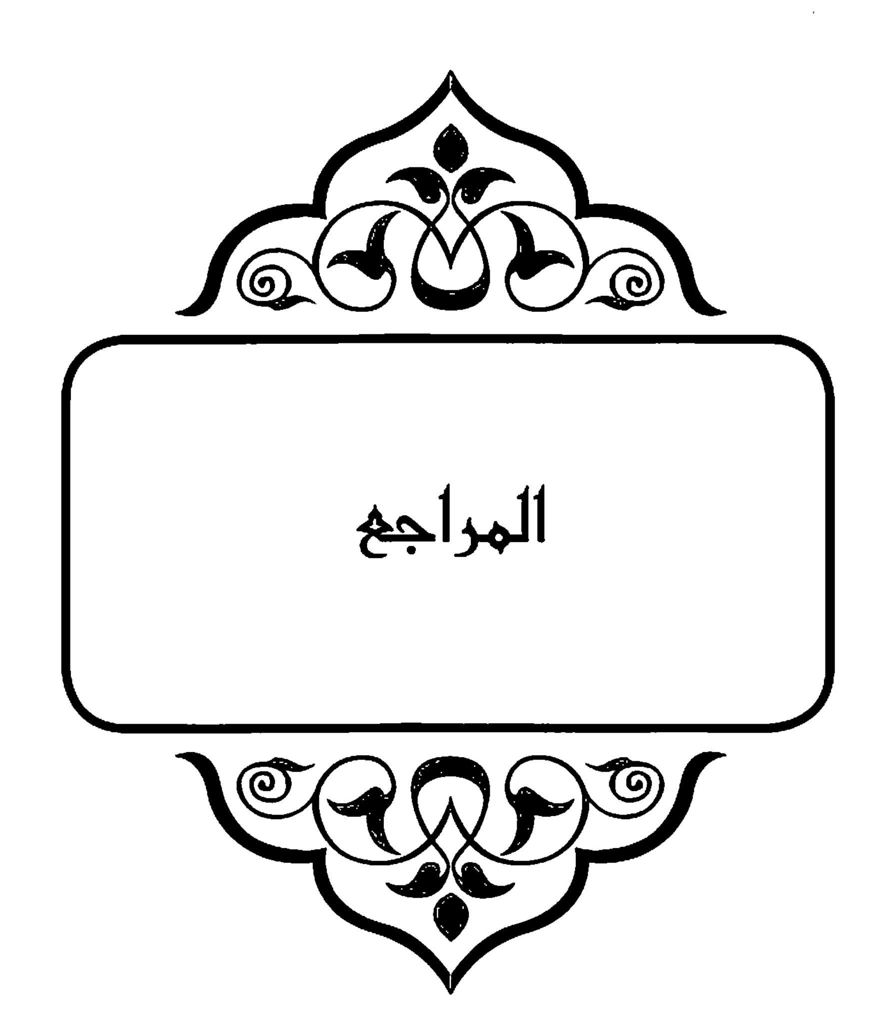
د ـ كما ظهر في النتائج عمق ما قرره القرآن الكريم في مسالك الاستدلال فأوصي بإبراز هذا الشق في بحث علمي مفرد يعالج «مسالك الاستدلال في القرآن والسنة: صورها، مجالاتها، آثارها» ثم يتم إخراجه للباحثين ليتم اعتماده في التأليف والتدريس وتقرير العقيدة والشريعة والأخلاق.

هـ ـ ظهر في أثناء الدراسة ثراء ما قدمه علماء الحديث والأثر من

المسلمين، وأنه يشتمل على قواعد تتسم بالشمول والدقة مقارنة بما قدمته الدراسات الغربية الحديثة ومع حرصي على تتبع الدراسات المقارنة في هذا الصدد فلم أجد إلا النزر اليسير جدًا فأوصي ببحث هذا الحقل وإثرائه بالدراسات والابحاث والمؤتمرات ونشرها في المجلات الغربية.

و ـ أوصي نفسي وكل الباحثين والقراء وطلاب العلم بتقوى الله فهي أشرف الوصايا وأجل ما يتقدم به المرء لآخرته.

وصل الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين


المراجع

١ ـ ابن تيمية السلفي لمحمد خليل هراس، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ هـ.

٢ ـ الإبهاج في شرح المنهاج لعلي السبكي وابنه عبدالوهاب السبكي، دار الكتب العلمية بيروت ـ نشر مكتبة دار الباز ـ مكة المكرمة، ١٤١٦هـ.

٣ ـ الاتجاه العقلي وعلوم الحديث لخالد أبا الخيل الجمعية العلمية السعودية للدراسات الفكرية المعاصرة، الطبعة الأولى ١٤٣٥هـ.

٤ ـ الاجتهاد المقاصدي: حجيته،ضوابطه، مجالاته، لنور الدين بن مختار الخادمي، كتاب الأمة العدد٦٦، قطر، الطبعة الأولى ١٩٩٨م.

٥ ـ إجماع المحدثين لحاتم بن عارف الشريف دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى: ١٤٢١هـ.

٦ ـ أحكام الترجمة في الفقه الإسلامي محمد أحمد واصل، دار طيبة للنشر، الطبعة الأولى ١٤٣٣هـ.

٧ ـ أحكام القرآن للجصاص تحقيق: محمد صادق القمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ.

٨ ـ الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم دار الكتب العلمية، بيروت.
٩ ـ الإحكام في أصول الأحكام لسيف الدين الآمدي، مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع.
١٠ ـ الإحكام في أصول الأحكام للآمدي تعليق: عبدالرازق عفيفي، نشر: المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ.
١١ ـ إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي، دار المعرفة، بيروت.
١٢ ـ الأخلاق النظرية لعبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات ـ الكويت ـ الطبعة الثانية ١٩٧٦م.
١٣ ـ الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع للسيد محمد بدوي دار المعارف ـ الإسكندرية ـ ١٩٦٧م.
١٤ ـ الأخلاق والسير لابن حزم، اللجنة الدولية لترجمة الروائع ـ بيروت ـ سنة ١٩٦١م.
١٥ ـ آداب البحث والمناظرة لمحمد الأمين الشنقيطي تحقيق: سعود بن عبدالعزيز العريفي دار عالم الفوائد ـ مجمع الفقه الإسلامي بجده.
١٦ ـ الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد لسعود العريفي. دار عالم الفوائد ـ مكة المكرمة ـ الطبعة الأولى ـ ١٤١٩هـ.
١٧ ـ أديان الهند الكبرى لأحمد شلبي الناشر: مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة ـ الطبعة الحادية عشر: ١٩٩٨م.
١٨ ـ ارشاد الفحول لمحمد بن علي الشوكاني، ضبط: احمد عبدالسلام، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ـ ١٤١٤هـ
١٩ ـ الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد للجويني تحقيق:

محمد يوسف موسى وعلي عبدالمنعم عبدالحميد، الناشر: مكتبة الخانجي ـ مصر ـ ١٩٥٠م.

٢٠ ـ الارجونان الجديد لفرانسيس بيكون، ترجمة: عادل مصطفى الناشر: رؤية للنشر والتوزيع ـ القاهرة ـ الطبعة الأولى ـ ٢٠١٣م.

٢١ ـ إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل للألباني إشراف: زهير الشاويش، المكتب الاسلامي بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٥ هـ

٢٢ ـ الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار لابن عبد البر تحقيق: عبدالمعطي أمين قلعجي، الناشر: دار قتيبة ـ دمشق ـ الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٢٣ ـ الاستقراء والمنهج العلمي لمحمود فهمي زيدان، دار الوفاء لدنيا الطباعة، الاسكندرية، مصر، الطبعة الأولى ٢٠٠٧م.

٢٤ ـ الأسس المنطقية للاستقراء، لمحمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات ـ سوريا- الطبعة الثالثة، ١٩٨١م.

٢٥ ـ أسطورة العود الأبدي لمرسيا الياد. دار طلاس، دمشق.

٢٦ ـ الأسفار المقدسة لعلي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر للطبع والنشر ـ القاهرة.

٢٧ ـ الإسلام يتحدى لوحيد الدين خان ترجمة: ظفر الإسلام خان، مراجعة: عبدالصبور شاهين، دار البحوث العلمية، الطبعة الثالثة ـ ١٩٧٩م.

٢٨ ـ الإشارات والتنبيهات لابن سينا مع شرح الطوسي تحقيق: سليمان دنيا ـ الطبعة الثالثة.

٢٩ ـ الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة لابن نجيم المهري تخريج: زكريا عميرات ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان ـ الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.

٣٠ ـ أصول السرخسي لأبي محمد بن أحمد السرخسي، تحقيق: أبي الوفاء الأفغاني، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.

٣١ ـ الإضافة: دراسات حديثية لمحمد عمر بازمول ـ دار الهجرة للنشر والتوزيع الطبعة الأولى: ١٩٩٥م.

٣٢ ـ أضواء البيان لمحمد الأمين الشنقيطي، دار الباز للطباعة والنشر، مكة المكرمة، عالم الكتب ـ بيروت.

٣٣ ـ أطر العقل لهوارد جارونر ترجمة: محمد بال الجيوسي، مكتب التربية العربي لدول الخليج، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٣٤ ـ إظهار الحق لرحمت الله الهندي تحقيق: محمد أحمد الملكاوي الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والافتاء، الرياض الطبعة الثانية ١٤١٣هـ.

٣٥ ـ إعادة تقويم الحديث لقاسم أحمد نشر: مكتبة: مدبولي، مصر، الطبعة الأولى ١٩٩٧م.

٣٦ ـ الاعتصام للشاطبي، دار المعرفة، طبع بعناية: محمد رشيد رضا.

٣٧ ـ إعلام الموقعين لابن القيم تحقيق: محمد عبدالسلام إبراهيم الناشر: دار الكتب العلمية بيروت ـ الطبعة الأولى ١٩٩١م.

٣٨ ـ الأعلام لخير الدين الزركلي ـ دار العلم للملايين ـ الطبعة الخامسة عشرة ـ ٢٠٠٢م.

٣٩ ـ إغاثة اللهفان لابن القيم تحقيق: محمد حامد الفقي، مكتبة المعارف ـ الرياض.

٤٠ ـ آفاق بلا حدود: بحث في هندسة النفس الإنسانية لمحمد التكريتي، دار المعارف، ألطبعة الثانية ـ ١٤١٩هـ.

٤١ ـ الاقتصاد في الاعتقاد لأبي حامد الغزالي ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ١٩٨٣م.

٤٢ ـ أقنعة بارت لجوناثان كلر ترجمة: السيد إمام الناشر: الهيئة العامة لقصور الثقافة الطبعة الأولى ـ ٢٠١٣م.

٤٣ ـ الإلحاد في الغرب لرمسيس عوض ـ دار سينا للنشر ـ القاهرة الطبعة الأولى ١٩٩٧م.

٤٤ ـ الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع. للقاضي عياض، تحقيق: السيد أحمد صقر، الناشر: دار التراث القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٧٩هـ.

٤٥ ـ الأم للشافعي، دار المعرفة ـ بيروت ـ سنة النشر: ١٩٩٠م.

٤٦ ـ الإمام ابن تيمية وقضية التأويل لمحمد السيد الجليند، شركة مكتبة عكاظ للنشر ـ الطبعة الثالثة ـ ١٤٠٣هـ.

٤٧ ـ إنباه الرواة على أنباه النحاة لجمال الدين القفطي تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم الناشر: دار الفكر العربي ـ القاهرة ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٠٦هـ.

٤٨ ـ الإنسان ذلك المجهول لألكسيس كاربل ـ ترجمة: شفيق أسعد فريد ـ مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة الثالثة ـ ١٩٨٠م.

٤٩ ـ الإنصاف في حقيقة الأولياء ومالهم من الكرامات والألطاف للأمير الصنعاني تحقيق: عبدالرزاق بن عبدالمحسن البدر الناشر: عمادة البحث العلمي العالي بالجامعة الإسلامية ـ المدينة المنورة ـ الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.

٥٠ ـ الإنصاف للباقلاني تعليق: محمد زاهر الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث.

٥١ ـ إيثار الحق على الخلق لابن الوزير دار الكتب العلمية ـ بيروت الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ.

٥٢ ـ الإيضاح في علوم البلاغة للخطيب القزويني، القاهرة، مكتبة محمد علي صبيح ١٣٩٠هـ.

٥٣ ـ الإيمان لأبي عبيد القاسم بن سلام تخريج الألباني، المكتب الإسلامي ـ الطبعة الثانية ـ ١٤٠٣هـ.

٥٤ ـ آينشتاين والنظرية النسبية لعبدالرحمن مرحبا ـ دار القلم ـ الطبعة الثامنة ١٩٨١م.

٥٥ ـ باركلي ليحيى هويدي، دار المعارف، مصر.

٥٦ ـ الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث لأحمد شاكر، دار الفكر للطباعة والنشر،

٥٧ ـ البحث الأدبي لشوقي ضيف، دار المعارف، مصر، ١٩٧٢م.

٥٨ ـ البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي الناشر: دار الكتبي، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.

٥٩ ـ بحوث في الثقافة الإسلامية لحسن عيسى عبدالظاهر وآخرين، دار الحكمة ـ الدوحة ـ الطبعة الأولى ـ ١٤١٤هـ.

٦٠ ـ بحوث في تاريخ السنة المشرفة لأكرم ضياء العمري، نشر: مطبعة الإرشاد، بغداد، الطبعة الثانية، ١٣٩٢هـ.

٦١ ـ البرهان في أصول الفقه للجويني تحقيق: صلاح بن محمد عويضه، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان ـ الطبعة الأولى: ١٤١٨هـ.

٦٢ ـ البرهان في علوم القرآن للزركشي تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية للبابي الحلبي، الطبعة الأولى، ١٣٧٦هـ.

٦٣ ـ البرهان لأرسطو ـ ابن رشد تحقيق: جيرا جهاي، دار الفكر، لبنان الطبعة الأولى ١٩٩٢م.

٦٤ ـ البرهان من كتاب الشفا لابن سينا تحقيق عبدالرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٤م.

٦٥ ـ البشارة بنبي الإسلام لأحمد حجازي السقا، دار الجيل، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٩٨٩م.

٦٦ ـ البصائر النصيرية في علم المنطق لزين الدين الساوي، تحقيق: رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٧م.

٦٧ ـ بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية لابن تيمية تحقيق: موسى الدويش، الناشر: مكتبة العلوم والحكم ـ المدينة المنورة ـ الطبعة الثالثة ١٤١٥هـ.

٦٨ ـ البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة للفيروزآبادي تحقيق: محمد المصري، جمعية أحياء التراث الإسلامي، الكويت، الطبعة الأولى ـ ١٤٠٧هـ.

٦٩ ـ بنية العقل العربي لمحمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، لبنان الطبعة الثانية ١٩٨٧م.

٧٠ ـ بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب لمحمود بن عبدالرحمن الأصفهاني تحقيق: محمد مظهر البقاء، معهد البحوث العلمية، جامعة أم القرى.

٧١ ـ بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام لابن القطان تحقيق: حسين آيت سعيد، دار طيبة الرياض، الطبعة الأولى: ١٤١٨هـ.

٧٢ ـ بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية تحقيق: محمد بن عبدالرحمن بن قاسم، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة، الطبعة الأولى: ١٣٩٢هـ.

٧٣ ـ البيان والتبيين للجاحظ تحقيق: عبدالسلام هارون الناشر: السيد محمد فاتح الداية رئيس المجمع العلمي في بيروت ـ الطبعة الرابعة.

٧٤ ـ تاج العروس شرح القاموس لأبي الفيض الزبيدي لمجموعة من المحققين دار الفكر ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ ١٤١٤هـ.

٧٥ ـ تاريخ الفكر الاقتصادي للبيب شقير، نهضة مصر للنشر، القاهرة.

٧٦ ـ تاريخ الفكر الأوربي لرونالد سترومبرج تحقيق: أحمد الشيباني دار النفائس ١٩٩٤م.

٧٧ ـ تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ليوسف كرم، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.

٧٨ ـ تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الخامسة.

٧٩ ـ تاريخ الفلسفة الغربية لبرتراندراسل ترجمة زكي نجيب وزميله، الطبعة

الثالثة ١٩٧٨م.

٨٠ ـ تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم،مكتبة الثقافة الدينية،الطبعة الأولى ـ ٢٠٠٩م.

٨١ ـ تاريخ بغداد للخطيب البغدادي تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت ـ الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٨٢ ـ تاريخ دمشق لابن عساكر تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر، عام ١٤١٥هـ.

٨٣ ـ تاريخية الفكر العربي الإسلامي لمحمد اركون ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨م.

٨٤ ـ تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق لكانت، تعريب: عبدالغفار مكاوي، مصر، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م.

٨٥ ـ التأملات لديكارت ترجمة كمال الحاج، منشورات عويدات ـ بيروت.

٨٦ ـ تبصير الأمة بحقيقة السنة لإسماعيل منصور، القاهرة، ١٤١٦هـ.

٨٧ ـ التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين لأبي المظفر الإسفراييني تحقيق: كمال يوسف الحوت، عالم الكتب ـ لبنان ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٠٣هـ.

٨٨ ـ تجديد المنهج في تقويم التراث لطه عبدالرحمن، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية.

٨٩ ـ تجريد التوحيد المفيد للمقريزي تحقيق: طه محمد الزيني، الجامعة الإسلامية، ١٤٠٩هـ.

٩٠ ـ التحرير في أصول الفقه لابن الهمام الحنفي مطبعة البابي الحلبي، ١٣٥١هـ.

٩١ ـ التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر ـ تونس، ١٩٨٤م.

٩٢ ـ تحريف النصوص لبكر بن عبدالله أبو زيد ـ دار العاصمة، الرياض ـ المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.

٩٣ ـ تحقيق النصوص ونشرها لعبدالسلام هارون مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الرابعة ١٩٧٧م.

٩٤ ـ التحليلات الأولى لأرسطو ترجمة عبدالرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، ١٩٨٠م.

٩٥ ـ تدريب الراوي للسيوطي تحقيق: عبدالوهاب عبداللطيف، مكتبة الرياض الحديثة.

٩٦ ـ التدمرية لابن تيمية، تحقيق: محمد عودة السعوي، الطبعة الأولى ـ ١٤٠٥هـ، حقوق الطبع محفوظة للمحقق.

٩٧ ـ تذكرة الحفاظ للذهبي تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.

٩٨ ـ تراجم القرآن الأجنبية في الميزان لمحمد أحمد أبو فراخ ـ نشر مجلة كلية أصول الدين بجامعة الامام محمد بن سعود، العدد الخامس ١٤٠٣ ـ ١٤٠٤هـ.

٩٩ ـ التربية الإسلامية: المفهومات والتطبيقات لسعيد أحمد علي وآخرين، مكتبة الرشد، الطبعة الرابعة، ١٤٣٥هـ.

١٠٠ ـ ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان لابن الوزير، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٤هـ.

١٠١ ـ التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه للسيد أحمد عبدالغفار، دار المعرفة الجامعية الكويت، الطبعة الأولى ـ ١٩٨١م.

١٠٢ ـ التصوف: طريقة وتجربة ومذهبًا لمحمد كمال جعفر، مكتبة دار العلوم ـ مصر.

١٠٣ ـ تعارض دلالات الألفاظ والترجيح بينها لعبد العزيز محمد العويد مكتبة دار المنهاج، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٣١هـ.

١٠٤ ـ التعالم وأثره على الفكر والكتاب لبكر بن عبدالله أبو زيد، دار العاصمة للنشر والتوزيع الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

١٠٥ ـ التعريفات للشريف الجرجاني، تحقيق: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ.

١٠٦ ـ تغليق التعليق لابن حجر تحقيق: سعيد عبدالرحمن القزقي، المكتب الإسلامي بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.

١٠٧ ـ تفسير ابن الجوزي (زاد المسير) تحقيق: عبدالرحمن المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت الطبعة الأولى ـ ١٤٢٢هـ.

١٠٨ ـ تفسير ابن باديس تعليق: أحمد شمس الدين، الناشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.

١٠٩ ـ تفسير ابن جرير الطبري تحقيق: أحمد محمد شاكر، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

١١٠ ـ تفسير ابن سعدي تحقيق عبدالرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى / ١٤٢٠هـ.

١١١ ـ تفسير ابن كثير تحقيق: سامي بن محمد سلامه ـ دار طيبة للنشر، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ.

١١٢ ـ التفسير الإسلامي للتاريخ لعماد الدين خليل، مطبعة أوفسيت الميناء ـ بغداد ـ الطبعة الثانية ـ ١٩٧٨م.

١١٣ ـ تفسير الآلوسي (روح المعاني) لشهاب الدين الألوسي تحقيق: علي عبد البار عطية، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.

١١٤ ـ تفسير البغوي (معالم التنزيل) تحقيق: عبدالرزاق المهدي ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٢٠هـ.

١١٥ ـ تفسير الرازي (مفاتيح الغيب)، إحياء علوم التراث العربي ـ بيروت ـ الطبعة الثالثة ١٤٢٠هـ.

١١٦ ـ تفسير الشوكاني تحقيق الفريق العلمي بدار ابن كثير، الناشر: دار ابن كثير، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.

١١٧ ـ تفسير القرطبي تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم اطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية ١٣٨٤هـ.

١١٨ ـ تفسير المنار لمحمد رشيد رضا الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م.

١١٩ ـ تفسير النسفي ضبط وتخريج: زكريا عمرات، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.

١٢٠ ـ التفكيكية دراسة نقدية لبيرف زيما، ترجمة: أسامة الحاج ـ مؤسسة الجامعة للنشر والتوزيع ـ بيروت ـ ١٩٩٦م.

١٢١ ـ تقريب التدمرية لابن عثيمين، دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.

١٢٢ ـ التقريب لحد المنطق لابن حزم تحقيق: إحسان عباس، بيروت، ١٩٥٩م.

١٢٣ ـ التقييد لمعرفة السنن والمسانيد لأبي بكر ابن نقطه تحقيق: شريف بن صالح التشاوي، وزارة الأوقاف بقطر، الطبعة الأولى ١٤٣٥هـ.

١٢٤ ـ تكوين العقل العربي لمحمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثامنة ٢٠٠٢م.

١٢٥ ـ تلبيس إبليس لابن الجوزي تحقيق: أحمد جاد، دار الغد الجديد الطبعة الأولى ـ ١٤٣٤هـ.

١٢٦ ـ التلويح على التوضيح لسعد الدين التفتازاني ـ مطبوع مع التنقيح ـ ضبطه: زكريا عمرات، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

١٢٧ ـ تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل للباقلاني تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، الطبعة الأولى ـ ١٤٠٧هـ.

١٢٨ ـ التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد لابن عبدالبر تحقيق: مصطفى العلوي وحمد البكري ـ مكتبة الباز ـ مكة المكرمة، ١٣٨٧هـ.

١٢٩ ـ التنبيه على سبيل السعادة للفارابي دائرة المعارف العثمانية، ١٣٤٦هـ.

١٣٠ ـ تنقيح الفصول وشرحه للقرافي تحقيق: طه عبدالرؤوف، مكتبة

الكليات الأزهرية، ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م.

١٣١ ـ تهافت التهافت لابن رشد تحقيق: سليمان دنيا، الناشر: دار المعارف، القاهرة.

١٣٢ ـ تهافت الفلاسفة للغزالي تعليق: صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت، ٢٠٠٢م.

١٣٣ ـ تهذيب التهذيب لابن حجر، دائرة المعارف النظامية، الهند، الطبعة الأولى ١٣٢٦هـ.

١٣٤ ـ تهذيب الكمال في أسماء الرجال للمزي تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة بيروت ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٠٠هـ.

١٣٥ ـ تهذيب اللغة للأزهري تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠١م.

١٣٦ ـ التوراة والإنجيل والقرآن والعلم الحديث لموريس بوكاي ـ ترجمة: مكتب النصر، الناشر: مكتبة مدبولي ـ ٢٠٠٤م.

١٣٧ ـ توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار للصنعاني تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضه، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

١٣٨ ـ تيسير مصطلح الحديث لمحمود الطحان، مكتبة المعارف ـ الرياض ـ الطبعة التاسعة ١٤١٧هـ.

١٣٩ ـ الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية لعابد بن محمد السفياني، مكتبة المنارة، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

١٤٠ ـ ثمرات النظر للصنعاني، تحقيق: رائد بن صبري بن أبي علفة. نشر: دار العاصمة للنشر ـ الرياض ـ الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

١٤١ ـ جاع معمر بن راشد المطبوع على مصنف عبدالرزاق تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي بباكستان، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ.

١٤٢ ـ جامع الرسائل لابن تيمية تحقيق: محمد رشاد سالم، دار العطاء ـ الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.

١٤٣ ـ جامع العلوم والحكم لابن رجب تحقيق: شعيب الأرنؤوط وإبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٢٢ه.

١٤٤ ـ جامع بيان العلم وفضله لابن عبدالبر تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.

١٤٥ ـ الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع للخطيب البغدادي تحقيق: محمود الطحان مكتبة المعارف ـ الرياض.

١٤٦ ـ الجداول لإلياء أبو ماضي (ديوان شعر)، دار العلم للملايين، الطبعة السابعة عشرة ١٩٨٦م.

١٤٧ ـ الجرح والتعديل لابن أبي حاتم الرازي، دائرة المعارف العثمانية وإحياء التراث العربي ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ١٢٧١هـ.

١٤٨ ـ جلاء الأفهام في فضل الصلاة على خير الأنام لابن القيم تحقيق: شعيب الأرنؤوط دار العروبة ـ الكويت ـ الطبعة الثانية ـ ١٤٠٧هـ.

١٤٩ ـ جمع الجوامع مع الآيات البينات للسبكي والآيات البينات لأحمد العبادي الشافعي تحقيق: زكريا عمرات، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان ـ الطبعة الثانية ٢٠١٢م.

١٥٠ ـ جمهرة اللغة لابن دريد تحقيق: رمزي منير بعلبكي الناشر: دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى ـ ١٩٨٧م.

١٥١ ـ الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية، تحقيق علي بن حسن بن ناصر وآخرين، دار العاصمة ـ الرياض الطبعة الثانية ـ ١٤١٩هـ.

١٥٢ ـ حاشية الباجوري على جوهرة التوحيد (تحفة المريد) للباجوري دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ.

١٥٣ ـ حاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع لحسن بن محمد الشافعي العطار مطبعة مصطفى أحمد.

١٥٤ ـ الحجة في بيان المحجة لقوام السنة الأصبهاني تحقيق: محمد بن ربيع بن هادي المدخلي دار الراية ـ السعودية، الطبعة الثانية ١٤١٩هـ.

١٥٥ ـ الحد الأرسطي: أصوله الفلسفية وآثاره العلمية لسلطان بن عبدالرحمن العميري، الميمان للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤٣٢ه.

١٥٦ ـ الحداثة مناقشة هادئة لقضية ساخنة لمحمد حضر عريف عمادة شؤون المكتبات بجامعة الملك سعود، ٢٠٠١م.

١٥٧ ـ الحداثة وما بعد الحداثة للمسيري وفتحي التريكي ـ دار الفكر ـ دمشق ٢٠٠٣م.

١٥٨ ـ الحدود لابن سينا تحقيق: مطبعة مارية جواش، منشورات المعهد الفرنسي للآثار ـ القاهرة ـ ١٩٦٣م.

١٥٩ ـ الحضارة الإنسانية في القرآن الكريم لمحمد رمضان البوطي، دار الفكر المعاصر، ٢٠١١م.

١٦٠ ـ حضارة العرب لغوستاف لوبون، ترجمة: عادل زعيتر، الناشر: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ـ مصر ـ ٢٠١٢م.

١٦١ ـ الحقيقة لبيير كاهن، منشورات هاتييه، باريس، ١٩٩٣م.

١٦٢ ـ الحقيقة لنظمي لوقا ـ مصر ـ عالم الكتب ـ ١٩٧٢م.

١٦٣ ـ الحيوان للجاحظ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ الطبعة الثانية ١٤٢٤هـ.

١٦٤ ـ الخرافات والأساطير لسعود بن عبدالعزيز العريفي ـ بحث منشور في مجلة التأصيل للدراسات الفكرية المعاصرة ـ العدد الثالث ـ ١٤٣٢هـ.

١٦٥ ـ خصائص الشريعة الإسلامية لعمر الأشقر مكتبة الفلاح ـ الكويت ـ الطبعة الثانية ـ ١٤٠٦هـ.

١٦٦ ـ الخصائص العامة للإسلام للقرضاوي، مكتبة وهبة، الطبعة الثالثة ـ ١٤٠٦هـ.

١٦٧ ـ خصائص القرآن الكريم لفهد بن عبدالرحمن الرومي، مكتبة العبيكان، الطبعة التاسعة ١٤١٧هـ.

١٦٨ ـ الخصائص لابن جني تحقيق: محمد علي النجار، عالم الكتب، بيروت.

١٦٩ ـ الخطيئة والتكفير لعبدالله محمد الغذامي المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء الطبعة السادسة ٢٠٠٦م.

١٧٠ ـ دائرة المعارف البريطانية ـ الطبعة الخامسة ١٩٩٤م.

١٧١ ـ الدر المنثور في التفسير بالمأثور للسيوطي، دار الفكر، بيروت.

١٧٢ ـ درء تعارض العقل والنقل ابن تيمية تحقيق: محمد رشاد سالم، دار

الكنوز الأدبية الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ.

١٧٣ ـ الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام لهادي بن أحمد الشجيري، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.

١٧٤ ـ دراسات في الأديان: اليهودية والنصرانية لسعود بن عبدالعزيز الخلف، أضواء السلف الطبعة الرابعة، ١٤٢٥هـ.

١٧٥ ـ دراسات في اليهودية والمسيحية لمحمد ضياء الرحمن الأعظمي مكتبة الرشد، الطبعة الثانية ٢٠٠٣م.

١٧٦ ـ دراسات في فلسفة الأخلاق لمحمد عبدالستار نصار، دار القلم، الكويت، الطبعة الأولى ١٤٠٢هـ.

١٧٧ ـ دراسات في مناهج البحث العلمي لإبراهيم محمد تركي، دار الوفاء لدنيا الطباعة ـ مصر ـ الطبعة الأولى ٢٠٠٦م.

١٧٨ ـ دراسات محمدية لجولد زيهر ترجمة: الصديق بشير نصر، مركز العالم الإسلامي لدراسة الاستشراق الطبعة الثانية ٢٠٠٩م.

١٧٩ ـ دراسة العقائد النصرانية: منهجية ابن تيمية ورحمت الله الهندي لمحمد الفاضل بن عليّ اللافي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى ٢٠٠٧م.

١٨٠ ـ دريدا عربيا: قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي لمحمد أحمد البنكي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى ٢٠٠٥م.

١٨١ ـ دستور الأخلاق في القرآن لمحمد عبدالله دراز تعريب: عبدالصبور شاهين، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر الطبعة العاشرة، ١٤١٨هـ.

١٨٢ ـ دع القلق وابدأ الحياة لدايل كارنيجي تعريب: عبدالمنعم محمد الزيادي، مكتبة الخانجي ـ القاهرة ـ الطبعة السادسة عشرة ١٩٩٤م.

١٨٣ ـ دلالة السياق لردة الله الطلحي، مطابع جامعة أم القرى، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ.

١٨٤ ـ دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني بعناية محمد عبده ومحمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية بيروت ـ لبنان.

١٨٥ ـ الدليل العقلي عند السلف لعبد الرحمن بن سعد الشهري ـ مركز التأصيل للدراسات والبحوث، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ.

١٨٦ ـ دليل الناقد الأدبي لسعد البازعي وميجان الرويلي، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء، الطبعة الخامسة ٢٠٠٧م.

١٨٧ ـ الدليل النقلي في الفكر الكلامي لأحمد قوشتي، الجمعية العلمية السعودية للدراسات الفكرية المعاصرة، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ.

١٨٨ ـ ديفد هيوم، لزكي نجيب محمود، دار المعارف، مصر.

١٨٩ ـ الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان لمحمد عبدالله دراز، دار القلم ـ الكويت.

١٩٠ ـ الدين والعلم لأحمد عزت باشا تحقيق: عبدالوهاب عزام، شركة نوابغ الفكر للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ٢٠١٢م.

١٩١ ـ ديوان زهير بن أبي سلمى ضمن دواوين الشعراء العشرة صنعة: محمد فوزي حمزة، مكتبة الآداب، القاهرة، الطبعة الأولى / ١٤٢٨م.

١٩٢ ـ رحلة عقل لانتوني، فلو ترجمة: عمرو شريف مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الخامسة، ١٤٣٣هـ.

١٩٣ ـ الرد على الجهمية والزنادقة للإمام أحمد تحقيق: صبري بن سلامة شاهين، الناشر دار الثبات للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى.

١٩٤ ـ الرد على المنطقيين لابن تيمية، تحقيق: عبدالصمد شرف الدين مؤسسة الريان الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ.

١٩٥ ـ الرد على منكري الحرف والصوت للسجزي تحقيق: محمد باكريم باعبدالله، الناشر: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ.

١٩٦ ـ رسالة في الطبيعة البشرية لديفد هيوم ترجمة: زكي نجيب محمود.

١٩٧ ـ رسالة في العهد ضمن رسائل الشيخ الرئيس ـ دائرة المعارف العثمانية ١٣٥٣هـ.

١٩٨ ـ رسالة في اللاهوت والسياسة لاسبنوزا ترجمة: حسن حنفي وفؤاد زكريا، جداول للطباعة والنشر، ٢٠١١م.

١٩٩ ـ رسالة في المنطق (إيضاح المبهم) لأحمد الدمنهوري تحقيق: عمر فاروق الطباع، مكتبة المعارف ـ بيروت ـ لبنان ـ الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

٢٠٠ ـ الرسالة للرافعي تحقيق: أحمد شاكر مكتبة الحلبي، مصر، الطبعة الأولى ١٣٥٨هـ.

٢٠١ ـ رسائل الإصلاح لمحمد الخضر، حسين، دار الإصلاح ـ الدمام.

٢٠٢ ـ روح الحداثة لطه عبدالرحمن المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء ـ الطبعة الثانية ٢٠٠٩م.

٢٠٣ ـ روضة العقلاء ونزهة الفضلاء لابن حيان البستي تحقيق: محمد محي

الدين عبدالحميد، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

٢٠٤ ـ روضة الناظر لابن قدامة المطبوع مع نزهة الخاطر لابن بدران دار الحديث ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.

٢٠٥ ـ زاد المعاد في هدي خير العباد لابن القيم تحقيق شعيب الأرنؤوط وعبدالقادر الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة ١٤٠٩هـ.

٢٠٦ ـ الزهد الكبير للبيهقي، تحقيق: عامر أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية ـ بيروت الطبعة الثالثة ـ ١٩٩٦م.

٢٠٧ ـ سبل السلام للأمير الصنعاني، دار الحديث، بدون طبعة.

٢٠٨ ـ السراج المنير في الإعانة على معرفة كلام ربنا للخطيب الشربيني، مطبعة بولاق الأميرية، القاهرة، ١٣٨٥هـ.

٢٠٩ ـ سكيلوجية الطفولة لعبدالعزيز سمارة وآخرين، دار الفكر للطباعة والنشر، الأردن، الطبعة الثالثة ١٩٩٩م.

٢١٠ ـ سلسلة الأحاديث الصحيحة للألباني، مكتبة المعارف ـ الرياض ـ الطبعة الأولى.

٢١١ ـ سلسلة الأحاديث الضعيفة للألباني مكتبة المعارف ـ الرياض الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.

٢١٢ ـ سلطة الثقافة الغالبة لإبراهيم السكران دار الحضارة للنشر، الطبعة الأولى ١٤٣٥هـ.

٢١٣ ـ السلطة في الإسلام لعبد الجواد ياسين، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

٢١٤ ـ السنة لعبدالله بن الإمام أحمد تحقيق: محمد بن سعيد القحطاني، دار ابن القيم الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ.

٢١٥ ـ السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي لمصطفى السباعي، المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة، ١٤٠٥هـ.

٢١٦ ـ سنن ابن ماجه تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء الكتب العربية.

٢١٧ ـ سنن أبي داوود تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل غرة، دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ.

٢١٨ ـ سنن الترمذي تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٨م.

٢١٩ ـ سنن الدارقطني تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ.

٢٢٠ ـ سنن النسائي الكبرى تحقيق: حسن عبدالمنعم شلبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.

٢٢١ ـ سنن سعيد بن منصور تحقيق سعد آل حميد، دار العصيمي الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.

٢٢٢ ـ سؤال الأخلاق لطه عبدالرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية ٢٠٠٥م.

٢٢٣ ـ السياسة المدنية للفارابي، دائرة المعارف العثمانية ١٣٤٦هـ.

٢٢٤ ـ سير أعلام النبلاء للذهبي تحقيق: شعيب الارنؤوط، مؤسسة الرسالة الطبعة السابعة، ١٤١٠هـ.

٢٢٥ ـ سيرة ابن هشام تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد، دار الجيل، ١٤١١هـ.

٢٢٦ ـ السيرة النبوية الصحيحة لأكرم ضياء العمري، مكتبة العلوم والحكم، ١٤١٥هـ.

٢٢٧ ـ سيكلوجية اللغة والمرض العقلي لجمعة سيد يوسف ـ عالم المعرفة ـ عدد (١٤٥) يناير ١٩٩٠م.

٢٢٨ ـ شرح الاسنوي على المنهاج (نهاية السول) للاسنوي تحقيق محمد بخيت المطيعي، عالم الكتب.

٢٢٩ ـ شرح الأصول الخمسة للقاضي عبدالجبار تحقيق عبدالكريم عثمان، مكتبة وهبة، مصر، الطبعة الأولى ١٣٨٤هـ.

٢٣٠ ـ شرح الطحاوية: لابن أبي العز الحنفي تحقيق: عبدالله التركي وشعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ.

٢٣١ ـ شرح العقيدة الاصفهانية لابن تيمية تحقيق: محمد بن رياض الأحمد المكتبة العصرية، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

٢٣٢ ـ شرح الكوكب المنير لابن النجار تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان الطبعة الثانية ١٤١٨هـ.

٢٣٣ ـ شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني تعليق: عبدالرحمن عميره، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.

٢٣٤ ـ شرح المواقف لعلي بن محمد الجرجاني تحقيق: أحمد محمد المهدي، مكتبة الأزهر، دار الحماسي للطباعة.

٢٣٥ ـ شرح النسفية لسعد الدين التفتازاني، مطبعة كردستان العلمية بمصر ١٣٢٩هـ.

٢٣٦ ـ شرح النووي على صحيح مسلم (المنهاج) للنووي، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ الطبعة الثانية ـ ١٣٩٢هـ.

٢٣٧ ـ شرح علل الترمذي لابن رجب تحقيق: نور الدين عتر.

٢٣٨ ـ شرح مختصر الروضة لنجم الدين الطوفي، تحقيق عبدالله بن عبدالمحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ.

٢٣٩ ـ شعب الإيمان للبيهقي تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.

٢٤٠ ـ الشعر والشعراء لابن قتيبة دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٣هـ.

٢٤١ ـ الشفا لابن سينا (الطبيعيات) تحقيق: محمود قاسم الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية.

٢٤٢ ـ شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل لابن القيم دار المعرفة، بيروت ١٣٩٨ه.

٢٤٣ ـ الصارم البتار في التصدي للسحرة الأشرار لوحيد عبدالسلام بالي، مكتبة الصحابة، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ.

٢٤٤ ـ صحيح ابن حبان، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

٢٤٥ ـ صحيح الجامع الصغير وزياداته للألباني المكتب الإسلامي.

٢٤٦ ـ صحيح مسلم تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٢٤٧ ـ صحيح مسلم تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي دار إحياء التراث العربي.

٢٤٨ ـ صراع مع الملاحدة حتى العظم لعبدالرحمن حبنكة الميداني، دار القلم، دمشق.

٢٤٩ ـ الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة لابن القيم تحقيق علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

٢٥٠ ـ الضوء المنير في التفسير ـ من مؤلفات ابن القيم ـ جمع: علي الحمد الحمد الصالحي، مؤسسة النور للطباعة دون طبعة أو تاريخ.

٢٥١ ـ ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال لعبدالرحمن حسن حبنكة الميداني ـ دار القلم دمشق ـ الطبعة الخامسة ـ ١٤١٩هـ.

٢٥٢ ـ طبقات الحنابلة، لابن أبي يعلى، تحقيق: محمد حامد الفقي ـ دار المعارف ـ بيروت.

٢٥٣ ـ طبقات الشافعية للسبكي تحقيق: الطناحي وعبدالفتاح الحلو، هجر للطباعة والنشر، ألطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.

٢٥٤ ـ الطبيعة النووية لهايزنبرغ ترجمة: سعيد رمضان هدارة، مراجعة ـ محمود مختار ـ القاهرة ـ سلسلة الألف كتاب.

٢٥٥ ـ ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر لخالد بن عبدالعزيز السيف مركز التأصيل للدراسات والبحوث، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ.

٢٥٦ ـ العبادات في الأديان السماوية: اليهودية ـ المسيحية ـ الإسلام، لعبد الرزاق رحيم صلال الموهي، الأوائل للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ٢٠٠١م.

٢٥٧ ـ عبدالوهاب المسيري في عيون أصدقاءه ونقاده، لعدد من الباحثين، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ.

٢٥٨ ـ العدة لأبي يعلى تحقيق: أحمد سير مباركي ـ الطبعة الثانية ـ ١٤١٠هـ.

٢٥٩ ـ العظمة لأبي الشيخ الأصبهاني تحقيق: رضا الله المباركفوري، دار العاصمة، الرياض، ألطبعة الأولى ـ ١٤٠٨هـ.

٢٦٠ ـ العقل الناضج لـ هـ. أ. أوفرستريت، ترجمة: عبدالعزيز القوصي والسيد محمد عثمان ـ مؤسسة فرانكلين، الطبعة الثانية ١٩٦٣م.

٢٦١ ـ العقل والمعايير للالاند ترجمة: نظمي لوقا، الهيئة المصرية العامة للكتب، ١٩٧٩م.

٢٦٢ ـ العقل والوجود ليوسف كرم ـ مكتبة الثقافة الدينية ـ الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ.

٢٦٣ ـ العقل وفضله لابن أبي الدنيا، مكتبة القرآن للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ٢٠٠٤م.

٢٦٤ ـ العقيدة في الله لعمر بن سليمان الأشقر، دار السلام للطباعة، الطبعة الرابعة ٢٠١٠م.

٢٦٥ ـ علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق لوائل بن سلطان الحارثي، مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى ٢٠١٢م.

٢٦٦ ـ العلل الصغير للترمذي تحقيق: أحمد شاكر، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢٦٧ ـ العلل للإمام أحمد تحقيق: وصي الله عباس، الدار السلفية ـ ممباي الهند ـ الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

٢٦٨ ـ علم الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطو ترجمة من اليونانية إلى

الفرنسية: بارتملي، ونقله إلى العربية: أحمد لطفي السيد ـ دار الكتب المصرية ـ مصر، القاهرة ـ ١٩٢٤م.

٢٦٩ ـ علم الاقتصاد والمذاهب الاقتصادية لمصطفى العبدالله، مطبعة الاتحاد بدمشق، ١٤١٠هـ.

٢٧٠ ـ علم الدلالة لأحمد مختار عمر، دار العروبة، الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٨٢م.

٢٧١ ـ علم الدلالة لبالمر ترجمة: صبري إبراهيم السيد، الدوحة، دار قطري بن الفجاءة، ١٤٠٧هـ.

٢٧٢ ـ علم الدلالة لبييرجيرو ترجمة: منذر العياشي، دمشق، دار طلاس للدراسات، ١٩٩٢م.

٢٧٣ ـ علم النفس التربوي في الإسلام لمقداد يالجن ويوسف القاضي، دار عالم الكتب ـ الرياض ـ الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ.

٢٧٤ ـ علم النفس السلاح القادم، لناصر العبيد، حقوق الطبع محفوظة للمؤلف، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.

٢٧٥ ـ العلم في منظوره الجديد لروبرت أغروس ترجمة: كمال خلايلي، الناشر: عالم المعرفة ـ ١٩٨٩م.

٢٧٦ ـ علم مقارنة الأديان عند مفكري الإسلام لإبراهيم تركي، دار الوفاء لدنيا الطباعة الطبعة الأولى ٢٠٠٢م.

٢٧٧ ـ العلمانية لسفر بن عبدالرحمن الحوالي، السلفية للنشر، الكويت، طبعة ١٤٠٨هـ.

٢٧٨ ـ عوارض الأهلية للجبوري ـ معهد البحوث بجامعة أم القرى ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٠٨هـ.

٢٧٩ ـ العين للخليل بن أحمد تحقيق: مهدي المخزوي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.

٢٨٠ ـ عيون المناظرات لأبي علي عمر السكوني تحقيق: سعد غراب، منشورات الجامعة التونسية، ١٩٧٦م.

٢٨١ ـ الغيب والعقل لإلياس بلكا ـ المعهد العالمي للفكر الإسلامي ـ الطبعة الأولى ٢٠٠٨م.

٢٨٢ ـ فتح الباري لابن حجر تحقيق: عبدالعزيز بن باز ومحمد فؤاد عبدالباقي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.

٢٨٣ ـ فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للسخاوي تحقيق: علي حسين علي، مكتبة السنة ـ مصر ـ الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ.

٢٨٤ ـ فخر الدين الرازي وآراءه الكلامية والفلسفية لمحمد صالح الزركان، دار الفكر.

٢٨٥ ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم تحقيق: محمد إبراهيم نصر وعبدالرحمن عميره ـ مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ.

٢٨٦ ـ فضائل الصحابة للإمام أحمد، تحقيق: وصي الله عباس، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ.

٢٨٧ ـ الفطرة: حقيقتها ومذاهب الناس فيها لعلي بن عبدالله القرني، دار المسلم، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ.

٢٨٨ ـ فطرية المعرفة وموقف المتكلمين منها لأحمد بن سعد بن حمدان الغامدي، دار طيبة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٢٨٩ ـ الفكر والحدث: حوارات ومحاور لعلي حرب، دار الكنوز الأدبية، الطبعة الأولى ١٩٩٧م.

٢٩٠ ـ فكرة القانون لدنيس لويد، عالم المعرفة، الكويت.

٢٩١ ـ الفلسفة الرواقية لعثمان أمين مكتبة الأنجلو ـ القاهرة ـ ١٩٧١م.

٢٩٢ ـ فلسفة العلم المعاصر ومفهوم الاحتمال لحسين علي،الدار المصرية السعودية، ٢٠٠٥م.

٢٩٣ ـ الفلسفة القرآنية للعقاد لجنة التأليف والترجمة الطبعة الأولى ـ ١٩٤٧م.

٢٩٤ ـ فلسفة برتراندرسل للدكتور: محمد مهران ـ دار المعارف ـ الطبعة الثالثة ـ ١٩٨٦م.

٢٩٥ ـ فلسفة هيوم بين الشك والاعتقاد لمحمد فتحي الشنيطي، مكتبة القاهرة الحديثة.

٢٩٦ ـ الفلسفة والنص: الوحي في الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة لحسن بن محمد الأسمري، مركز الفكر المعاصر، الطبعة الأولى ـ ١٤٣٥هـ.

٢٩٧ ـ الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة للشوكاني تحقيق: المعلمي ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت.

٢٩٨ ـ في أصول الحوار لطه عبدالرحمن، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة ٢٠١٠م.

٢٩٩ ـ في المنطق الحديث ومناهج البحث لمحمد عبدالحافظ دون ذكر الناشر والطبعة.

٣٠٠ ـ في ظلال القرآن لسيد قطب، دار الشروق، بيروت، الطبعة الخامسة والعشرون، ١٤١٧هـ.

٣٠١ ـ في علم الكلام (الأشاعرة)، لأحمد محمود صبحي ـ مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية ١٩٩٢م.

٣٠٢ ـ قاموس الكتاب المقدس نخبة من الأساتذة اللاهوتيين، دار مكتبة العائلة، الطبعة الرابعة عشرة.

٣٠٣ ـ القاموس المحيط للفيروزأبادي أشرف على التحقيق: محمد نعيم العقرسوسي ـ مؤسسة الرسالة، الطبعة الثامنة ـ ١٤٢٦هـ.

٣٠٤ ـ قانون الجذب لصلاح بن صالح الراشد، شركة: فرانشايز الراشد ـ ٢٠١٠م.

٣٠٥ ـ القائد إلى تصحيح العقائد للمعلمي ـ القسم الرابع من التنكيل ـ تحقيق الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ.

٣٠٦ ـ القراءة خلف الإمام للبيهقي تحقيق: محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.

٣٠٧ ـ القرآن من التفسير إلى الموروث لمحمد أركون ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة بيروت، الطبعة الثانية ٢٠٠٥م.

٣٠٨ ـ القسطاس المستقيم للغزالي، ضمن القصور العوالي مكتبة الجندي، القاهرة، الطبعة الأولى.

٣٠٩ ـ قصة الحضارة لول ديورانت ترجمة: زكي نجيب محمود وآخرين، دار الجيل، بيروت، لبنان ـ ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٣١٠ ـ قصة الفلسفة الحديثة لزكي نجيب محمود وأحمد أمين، مكتبة النهضة المصرية، ١٤٠٣هـ.

٣١١ ـ قصة الفلسفة الحديثة لول ديورانت، ترجمة: أحمد الشيباني، دار القارئ العربي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

٣١٢ ـ قصص الأنبياء لعبدالوهاب النجار، إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ الطبعة الثالثة.

٣١٣ ـ قضية الخير والشر لمحمد السيد الجليند، دار قباء الحديثة، الطبعة الأولى ٢٠٠٦م.

٣١٤ ـ قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعز بن عبدالسلام تعليق: طه عبدالرؤوف سعد مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤١٤هـ.

٣١٥ ـ قواعد الأسماء والأحكام لمحمد بن بسيس السفياني مركز التأصيل للدراسات والبحوث، الطبعة الأولى ١٤٣٥هـ.

٣١٦ ـ قواعد التفسير ـ جمعًا ودراسة ـ لخالد بن عثمان السبت ـ دار ابن عفان ـ الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

٣١٧ ـ القول المفيد شرح كتاب التوحيد لابن عثيمين، دار ابن الجوزي، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ.

٣١٨ ـ القياس في القرآن والسنة لوليد علي بن عبدالله الحسين، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

٣١٩ ـ الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي، تحقيق: عادل أحمد وعلي محمد ـ الكتب العلمية ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ ١٤١٨هـ.

٣٢٠ ـ الكتابة والاختلاف لجاك دريدا ترجمة: كاظم جهاد دار توبقال، الدار البيضاء، الطبعة الأولى ١٩٨٨م.

٣٢١ ـ الكتب المقدسة بين الصحة والتحريف ليحيى ربيع، مطبعة الخولي، الطبعة الثانية ١٤٢٦هـ.

٣٢٢ ـ كرامات الأولياء لللالكائي تحقيق: أحمد سعد حمدان الغامدي، دار طيبة، الطبعة الثانية ـ ١٤١٥هـ ـ وهو ضمن كتاب: شرح أصول اعتقاد أهل السنة!

٣٢٣ ـ كشف الأسرار شرح أصول البزدوي لعلاء الدين البخاري، دار الكتاب الإسلامي بدون تاريخ.

٣٢٤ ـ كشف الخفاء ومزيل الإلباس لإسماعيل العجلوني تحقيق: عبدالحميد أحمد يوسف الهنداوي ـ المكتبة العصرية ـ الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.

٣٢٥ ـ الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد ضمن فلسفة ابن رشد.

٣٢٦ ـ الكفاية في علم الرواية للخطيب، تحقيق: أبي عبدالله الورقي، وإبراهيم حمدي المدني، المكتبة العلمية.

٣٢٧ ـ الكليات للكفوي، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المعري، مؤسسة الرسالة ـ بيروت الطبعة الأولى ـ ١٤١٢هـ.

٣٢٨ ـ الكنز المرصود في قواعد التلمود، ترجمة: يوسف نصر الله، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى ـ ١٤٠٨هـ.

٣٢٩ ـ لسان العرب لابن منظور، دار صادر ـ بيروت، الطبعة الثالثة ـ ١٤١٤هـ.

٣٣٠ ـ لسان الميزان، لابن حجر، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ـ الطبعة الثانية ١٣٩٠هـ.

٣٣١ ـ اللغة العربية معناها ومبناها لتمام حسان، عالم الكتب، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٤م.

٣٣٢ ـ اللغة بين المعيارية والوصفية لتمام حسان، عالم الكتب، ٢٠٠٠م.

٣٣٣ ـ اللغة والمعنى والسياق لجون لاينز، ترجمة: عادل صادق الوهاب، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

٣٣٤ ـ الله: كتاب في نشأة العقيدة الإلهية لعباس محمود العقاد، دار المعارف، الطبعة السابعة.

٣٣٥ ـ لوامع الأنوار البهية للسفاريني، الناشر: مؤسسة الخافقين، دمشق الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ.

٣٣٦ ـ ماذا يقول الكتاب المقدس عن محمد ﷺ لأحمد ديدات، ترجمة: إبراهيم خليل أحمد، دار المنار، ١٩٨٨م.

٣٣٧ ـ مآلات الخطاب المدني لإبراهيم السكران مركز الفكر المعاصر، الطبعة الأولى ١٤٣٥هـ.

٣٣٨ ـ ماهية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه للحارث المحاسبي تحقيق: حسين القوتلي دار الكندي ـ دار الفكر ـ الطبعة الثانية ـ ١٣٩٨هـ.

٣٣٩ ـ الماهية والعلاقة لعلي حرب، المركز الثقافي العربي، ألطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

٣٤٠ ـ مباحث العلة في القياس لعبد الحكيم بن عبدالرحمن أسعد السعدي، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الثالثة ـ ١٤٣٠هـ.

٣٤١ ـ مبادئ المنطق الرمزي لحسين عليّ، دار قباء للطباعة ـ ٢٠٠٢م.

٣٤٢ ـ المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين لابن حبان تحقيق: محمود إبراهيم زايد دار الوعي، حلب، الطبعة الأولى، ١٣٩٦هـ.

٣٤٣ ـ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للهيثمي تحقيق: حسام الدين المقدسي، مكتبة المقدسي، القاهرة، ١٤١٤هـ.

٣٤٤ ـ مجموع الفتاوى لابن تيمية جمع وتحقيق عبدالرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد الطبعة الثانية ١٣٩٨هـ.

٣٤٥ ـ مجموعة الشرع الكنسي لحنانيا إلياس كساب ـ دار النور، بيروت.

٣٤٦ ـ محاضرات في علم اللسان العام، لفرديناند دي سوسير، ترجمة: عبدالقادر قنيني، ٢٠٠٨م.

٣٤٧ ـ محاورة أقراطولس لأفلاطون تحقيق: أميل شامبري، منشورات فلاماريون، باريس، ١٩٦٧م.

٣٤٨ ـ المحدث الفاصل بين الراوي والواعي للرامهرمزي، تحقيق: محمد عجاج الخطيب، دار الفكر ـ الطبعة الثالثة ـ ١٤٠٤هـ.

٣٤٩ ـ المحصول في علم الأصول لفخر الدين الرازي تحقيق: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٨هـ.

٣٥٠ ـ محمد صلى الله عليه وسلم كما ورد في كتاب اليهود والنصارى لعبد الأحد داوود ـ ترجمة: محمد فاروق الزين، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.

٣٥١ ـ المختار من كنوز السنة، لمحمد بن عبدالله دراز، دار الأنصار، الطبعة الثانية، ١٣٩٨هـ.

٣٥٢ ـ مختصر الصواعق للبعلي، تحقيق: سيد إبراهيم، دار الحديث ـ القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.

٣٥٣ ـ مختصر المنتهى لابن الحاجب بشرح العضد تصحيح: شعبان محمد إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية ـ ١٣٦٣هـ.

٣٥٤ ـ المخصص لابن سيدة، تحقيق: مكتب التحقيق بدار إحياء التراث، الناشر: إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى ١٩٩٦م.

٣٥٥ ـ مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، لابن القيم تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة ـ ١٤١٦هـ.

٣٥٦ ـ المدخل إلى الإكليل للحاكم تحقيق: فؤاد عبدالمنعم أحمد ـ دار الدعوة ـ الإسكندرية.

٣٥٧ ـ مدخل إلى الفلسفة لإمام عبدالفتاح إمام، دار الثقافة للنشر، القاهرة.

٣٥٨ ـ مدخل إلى المنطق الصوري لمحمد مهران رشوان، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

٣٥٩ ـ مدخل لدراسة الأديان لعبد الله سمك، مركز العصر للدراسات الاستراتيجية، بطحاء قريش، مكة المكرمة.

٣٦٠ ـ المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك لعبد العزيز حمودة، دار المعرفة ـ ١٩٩٩م.

٣٦١ ـ المركزية الغربية وتناقضاتها مع حقوق الإنسان لعبد اللطيف بن عبدالله الغامدي، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، الطبعة الأولى ١٤٣٥هـ.

٣٦٢ ـ المزهر في علوم اللغة للسيوطي شرح وتعليق: محمد جاد المولى بك وآخرين المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت ١٤١٢هـ.

٣٦٣ ـ المسائل الرئيسية في الفلسفة لـ أ. ج آير ترجمة: محمود زيدان، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ـ مصر ـ ١٤٠٨هـ.

٣٦٤ ـ المستصفى في أصول الفقه للغزالي، تحقيق: محمد عبدالسلام عبدالشافي الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ـ ١٤١٣هـ.

٣٦٥ ـ المسلمون وكتابة التاريخ لعبدالعليم خضر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الثانية ١٩٩٥م.

٣٦٦ ـ مسند أحمد تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.

٣٦٧ ـ مسند إسحاق بن راهويه، تحقيق: عبدالغفور بن عبدالحق البلوشي، مكتبة الإيمان الطبعة الأولى ـ ١٤١٢هـ.

٣٦٨ ـ مسند الشهاب تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ.

٣٦٩ ـ مسند الشهاب للقضاعي، تحقيق: حمدي بن عبدالمجيد السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ.

٣٧٠ ـ المسودة في أصول الفقه لآل ابن تيمية: تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد ـ دار الكتاب العربي.

٣٧١ ـ المصادر العامة للتلقي عند الصوفية، عرضًا ونقدًا، لصادق سليم صادق، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.

٣٧٢ ـ مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي لعبدالرحمن بن زيد الزنيدي، مكتبة المؤيد الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٣٧٣ ـ مصادر النصرانية لعبدالرزاق بن عبدالمجيد الأرو، دار التوحيد للنشر، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.

٣٧٤ ـ المصباح في عيون الصحاح لعبدالغني بن عبدالواحد بن علي بن سرور المقدسي الجماعيلي الدمشقي الحنبلي، (مخطوط) نشر في برنامج جوامع الكلم المجاني التابع لموقع الشبكة الاسلامية، النسخة الأولى ٢٠٠٤ م.

٣٧٥ ـ مصطلح التاريخ لأسد رستم، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ.

٣٧٦ ـ المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري، ضبطه: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

٣٧٧ ـ معجم الطبراني (الكبير) تحقيق: حمدي بن عبدالمجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية ـ القاهرة ـ الطبعة الثانية.

٣٧٨ ـ المعجم الفلسفي لجميل صليبا، الشركة العالمية لكتاب، بيروت، لبنان، ١٩٩٤م.

٣٧٩ ـ المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية ـ القاهرة ـ ١٩٧٩م.

٣٨٠ ـ معجم اللاهوت الكتابي لمجموعة من الباحثين بدون معلومات الطباعة.

٣٨١ ـ المعجم الوسيط لمجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة.

٣٨٢ ـ معجم مقاييس اللغة لابن فارس تحقيق عبدالسلام محمد هارون، دار الفكر الطبعة ١٣٩٩هـ.

٣٨٣ ـ معرفة السنة والآثار للبيهقي دار قتيبة ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ١٤١١هـ.

٣٨٤ ـ معرفة علوم الحديث للحاكم، تحقيق: السيد معظم حسين، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية ١٣٩٧هـ.

٣٨٥ ـ المعرفة في الإسلام لعبدالله بن محمد القرني دار عالم الفوائد للنشر، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.

٣٨٦ ـ معنى الحقيقة لوليم جيمس، ترجمة: أحمد الأنصاري المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.

٣٨٧ ـ المعنى في الفلسفة التفكيكية لعبدالله بن نافع الدعجاني، بحث منشور في مجلة التأصيل للدراسات الفكرية المعاصرة، العدد الأول، ربيع الأول، ١٤٣١هـ.

٣٨٨ ـ معيار العلم في فقه المنطق للغزالي تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر ١٩٦١م.

٣٨٩ ـ المغني في أبواب العدل والتوحيد للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني، دار الكتب المصرية للتأليف ـ مطبعة الحلبي.

٣٩٠ ـ مفتاح العلوم للسكاكي تحقيق: أكرم عثمان يوسف، العراق، مطبعة دار السعادة، ١٤٠٢هـ.

٣٩١ ـ مفتاح دار السعادة لابن القيم ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت.

٣٩٢ ـ المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني تحقيق: محمد سيد الكيلاني ـ دار المعرفة بيروت.

٣٩٣ ـ مفهوم العقل والقلب في القرآن والسنة لمحمد علي الجوزو ـ دار العلم للملايين، بيروت ـ ١٩٨٠م.

٣٩٤ ـ مفهوم الفطرة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي لعبدالله بن زايد البيشي بحث ماجستير بكلية التربية ـ بجامعة أم القرى ـ غير مطبوع ـ ١٤١٦هـ.

٣٩٥ ـ مقارنات الأديان: الديانات القديمة لمحمد أبو زهرة، دار الفكر العربي.

٣٩٦ ـ مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، لعلال الفاسي، نشر مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء.

٣٩٧ ـ مقاصد الشريعة عند ابن تيمية ليوسف أحمد محمد البدوي، دار الصميعي للنشر، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ.

٣٩٨ ـ مقاصد الشريعة للطاهر بن عاشور، تونس، ١٣٦٦هـ.

٣٩٩ ـ مقال في الإنسان والتوحيد لسيد فرج، دار الوفاء للطباعة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

٤٠٠ ـ مقال في المنهج لديكارت ترجمة: محمود محمد الخضيري الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثالثة ـ ١٩٨٥م.

٤٠١ ـ مقالات الإسلاميين للأشعري تصحيح: هلموت ريتر، دار فرانز ستايز ـ ألمانيا ـ الطبعة الثالثة ـ ١٤٠٠ هـ.

٤٠٢ ـ مقاييس نقد متون السنة لمسفر الدميني، حقوق الطبع للمؤلف، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.

٤٠٣ ـ مقدمة ابن الصلاح، تحقيق: عبداللطيف الحميم وماهر ياسين الفحل ـ دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ـ ٢٠٠٢م.

٤٠٤ ـ مقدمة ابن خلدون تصحيح أبو عبدالله السعيد المندوب، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى١٤١٤هـ.

٤٠٥ ـ مقدمة في التفسير لابن تيمية المطبوع في شرح ابن عثيمين اعتناء عبدالله بن محمد الطيار ـ دار الوطن، الطبعة الأولى ـ ١٤١٥هـ.

٤٠٦ ـ الملة للفارابي تحقيق: محسن مهدي، بيروت، دار المشرق، ١٩٦٨م.

٤٠٧ ـ الملل والنحل للشهرستاني تحقيق: محمد الكيلاني، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٤هـ.

٤٠٨ ـ الممنوع والممتنع لعلي حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الرابعة ٢٠٠٥م.

٤٠٩ ـ المنار المنيف لابن القيم تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٣٩٠هـ.

٤١٠ ـ مناقب الشافعي للبيهقي تحقيق: السيد أحمد صقر، دار التراث، القاهرة.

٤١١ ـ مناهج البحث العلمي لعبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثالثة، ١٩٧٧م.

٤١٢ ـ مناهج البحث عند مفكري الإسلام لعلي سامي النشار دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ١٤٠٤هـ.

٤١٣ ـ مناهج البحث في العقيدة لعبدالرحمن الزنيدي.

٤١٤ ـ مناهج الجدل في القرآن الكريم لزهير بن عواض الألمعي، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ.

٤١٥ ـ مناهج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية لابن تيمية تحقيق: محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية ـ القاهرة، الطبعة الثانية ١٤٠٩هـ.

٤١٦ ـ مناهل العرفان في علوم القرآن للزرقاني، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، دار إحياء الكتب العربية ـ القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٦م.

٤١٧ ـ المنتخب من علل الخلال لابن قدامة تحقيق: طارق عوض الله، دار الراية، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.

٤١٨ ـ منطق التقدم العلمي لخالد قطب، قباء، القاهرة، طبعة ٢٠٠٣م.

٤١٩ ـ المنطق الحديث ومناهج البحث لمحمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية الطبعة الثانية، ١٩٥٣م.

٤٢٠ ـ المنطق القديم عرض ونقد لمحمود مزروعة، المكتب الإسلامي لإحياء التراث، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ.

٤٢١ ـ المنطق الوضعي لزكي نجيب مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الخامسة ١٩٧٣م.

٤٢٢ ـ المنطق عند ابن تيمية لعفاف الغمري، دار قباء للطباعة ـ ٢٠٠١م.

٤٢٣ ـ المنطق ومناهج البحث لمحمود عزيز نظمي، مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٩٩م.

٤٢٤ ـ المنقذ من الضلال للغزالي، المكتبة العصرية ـ صيدا ـ ١٤٢٤هـ.

٤٢٥ ـ منهج البحث العلمي، لموفق بن عبدالله بن عبدالقادر، دار التوحيد للنشر، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ.

٤٢٦ ـ منهج البحث العلمي لهاني يحيى نصري، المؤسسة الجامعية للدراسات، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٤٢٧ ـ منهج البحث وتحقيق النصوص ليحيى وهيب الجبوري، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٩٩٣م.

٤٢٨ ـ منهج الجدل والمناظرة في تقرير مسائل الاعتقاد لعثمان علي حسن، دار إشبيليا للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.

٤٢٩ ـ منهج النقد التاريخي الإسلامي والمنهج الأوروبي لعثمان موافي مؤسسة الثقافة الجامعية الطبعة الثانية ١٩٧٦م.

٤٣٠ ـ المنهج النقدي عند المحدثين وعلاقته بالمناهج النقدية التاريخية لعبدالرحمن بن نويفع السلمي، مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م.

٤٣١ ـ منهج إمام الحرمين الجويني في دراسة العقيدة عرض ونقد لأحمد بن عبداللطيف آل عبداللطيف مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، ١٤١٤هـ.

٤٣٢ ـ موافقة الخبر الخبر في تخريج أحاديث المختصر، لابن حجر تحقيق: صبحي السامرائي وحمدي السلفي، مكتبة الرشد، الطبعة الثالثة، ١٤١٩هـ.

٤٣٣ ـ المواقف في علم الكلام للإيجي، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

٤٣٤ ـ موسوعة الفلسفة لعبدالرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.

٤٣٥ ـ الموسوعة الفلسفية العربية ـ صادرة عن معهد الاتحاد العربي، رئيس التحرير معن زيادة، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.

٤٣٦ ـ موسوعة المستشرقين لعبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت ـ ١٩٩٣م.

٤٣٧ ـ الموسوعة الميسرة في الأديان، إعداد: الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الطبعة الرابعة، ١٤٢٠هـ.

٤٣٨ ـ موسوعة لالاند الفلسفية لاندريه لالاند، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات بيروت، باريس، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

٤٣٩ ـ موسى والتوحيد لفرويد، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة ـ بيروت.

٤٤٠ ـ الموضوعات لابن الجوزي ـ دار الكتب العلمية.

٤٤١ ـ موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين للشيخ: مصطفى صبري. دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ ١٤٠١هـ.

٤٤٢ ـ ميزان الاعتدال في نقد الرجال للذهبي تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٣٨٢هـ.

٤٤٣ ـ النبوات لابن تيمية، تحقيق: محمد يسري سلامة دار ابن الجوزي الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ.

٤٤٤ ـ النجاة لابن سينا، مطبعة السعادة، مصر ـ الطبعة الثانية ـ ١٣٥٨هـ.

٤٤٥ ـ نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر لابن حجر تحقيق: نور الدين عتر، مطبعة الصباح، دمشق، الطبعة الثالثة ـ ١٤٢٠هـ.

٤٤٦ ـ نشأة الفكر الفلسفي لعلي سامي النشار، دار المعارف، الطبعة الثامنة ١٩٨١م.

٤٤٧ ـ نشأة الفلسفة العلمية لهانز ريشنباخ، ترجمة فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة، الطبعة الأولى ٢٠٠٧م.

٤٤٨ ـ النص والسلطة والحقيقة لنصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٦م.

٤٤٩ ـ نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم لعدد من الباحثين بإشراف صالح بن حميد، دار الوسيلة للنشر والتوزيع، جدة، الطبعة الرابعة.

٤٥٠ ـ النظرة العلمية لبرتراندراسل ترجمة: عثمان نويه وإبراهيم حلمي، دار المدى للطباعة، الطبعة الأولى ٢٠٠٨م.

٤٥١ ـ النظريات العلمية الحديثة ـ دراسة نقدية ـ لحسن بن محمد الأسمري، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، الطبعة الأولى ١٤٣٣هـ.

٤٥٢ ـ نظرية الاعتبار في العلوم الإسلامية لعبد الكريم عكيوي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.

٤٥٣ ـ النظرية الخلقية عند ابن تيمية لمحمد عبدالله عفيفي، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى ـ ١٤٠٨هـ.

٤٥٤ ـ نظرية العقل لجورج طرابيشي، دار الساقي، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م.

٤٥٥ ـ نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة راجح عبدالحميد الكردي، مكتبة المؤيد، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.

٤٥٦ ـ نظرية المعرفة لزكي نجيب محمود، مطابع وزارة الإرشاد القومي ـ ١٩٥٦م.

٤٥٧ ـ نظرية المعرفة والموقف الفطري للإنسان فؤاد زكريا، دار الوفاء، الطبعة الأولى ٢٠٠٥م.

٤٥٨ ـ نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي لأحمد الريسوني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي الطبعة الخامسة ١٤٢٨ ه.

٤٥٩ ـ النظم الاقتصادية المعاصرة لمحمد حامد عبدالله، جامعة الملك سعود، ١٤٠٧هـ.

٤٦٠ ـ النظم الاقتصادية لمحمد حمدي النشار، جامعة أسيوط، سلسلة الكتب الجامعية، ١٩٦٥م.

٤٦١ ـ النقد الأدبي الحديث بداياته وتطوراته لحلمي محمد القاعود، دار النشر الدولي، الطبعة الأولى ١٤٢٧ه.

٤٦٢ ـ النقد الأدبي الحديث لمحمد غنيمي هلال، دون ذكر الناشر والطبعة!

٤٦٣ ـ نقد الأديان عند ابن حزم، لعدنان المقراني، المعهد العلمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى ٢٠٠٨م.

٤٦٤ ـ النقد التاريخي لعدد من مفكري الغرب ـ ترجمة: عبد الرحمن بدوي ـ دار النهضة العربية.

٤٦٥ ـ نقد الحقيقة لعلي حرب المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء ـ الطبعة الثالثة ٢٠٠٥م.

٤٦٦ ـ النقد العلمي عند علماء المسلمين، رسالة دكتوراه، لزين طلال الحازمي غير مطبوع، أم القرى، ١٤٢٦هـ.

٤٦٧ ـ نقد اللبرالية للطيب بوعزة، تنوير للنشر والإعلام، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م.

٤٦٨ ـ نقد النص لعلي حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٨م.

٤٦٩ ـ النكت والعيون للماوردي تحقيق: السيد بن عبد المقصود بن عبدالرحيم، دار الكتب العلمية.

٤٧٠ ـ نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني تحقيق: ألفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٩م.

٤٧١ ـ نهاية السول شرح منهاج الأصول للاسنوي مطبوع مع منهاج العقول دار الكتب العلمية ـ بيروت.

٤٧٢ ـ نهاية العقول في دراية الأصول، للرازي، تحقيق: صلاح محمد.

٤٧٣ ـ النهاية في غريب الحديث لابن الأثير تحقيق: الطناحي وطاهر أحمد الزاوي دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٤٧٤ ـ نيتشة، لفؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة، الطبعة الأولى ٢٠١١م.

٤٧٥ ـ هدي الساري مقدمة فتح الباري لابن حجر تحقيق: ابن باز ومحمد فؤاد عبدالباقي، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ١٩٨٩م.

٤٧٦ ـ الوافي بالوفيات للصفدي تحقيق: أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، ١٤٢٠هـ.

٤٧٧ ـ الوجود بين السببية والنظام لإلياس بلكا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ.

٤٧٨ ـ وفيات الأعيان لابن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، الناشر: دار صادر، بيروت، ١٩٠٠م.

٤٧٩ ـ اليهودية عرض تاريخي لعرفان عبدالحميد، الجامعة الإسلامية العالمية ـ كوالالمبور ـ الطبعة الأولى ١٩٩٧م.

٤٨٠ ـ يوسف كرم: مفكرًا عربيًا ومؤرخًا للفلسفة، لمجموعة من الباحثين بإشراف: عاطف العراقي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٨٦م.

فهرس الموضوعات

تنسيق وإخراج وتنفيذ طباعي الدولية للتعهدات الطباعية ـ سمير الماضي ـ جوال ٠٠٩٦٦٥٩٥٦٢٩٥٠٠٤